KAROL MODZELEWSKI

Barbarzyńska Europa

ISKRY



Plik jest zabezpieczony znakiem wodnym

Opracowanie graficzne – Andrzej Barecki
Redakcja – Olimpia Sieradzka
Indeks osób – Maciej Byliniak
Zdjęcie na okładce – © Silkeborg Museum, Denmark
Zdjęcie autora na skrzydełku – Magdalena Słysz
Copyright © by Wydawnictwo ISKRY, Warszawa 2004
Copyright © by Karol Modzelewski, 2004
ISBN 978-83-244-0181-9
e-mail: iskry@iskry.com.pl
www.iskry.com.pl
Skład wersji elektronicznej:
Virtualo Sp. z o.o.


Spis treści

Wstęp

ROZDZIAŁ I Od pisemnych świadectw do niepiśmiennych społeczeństw. Narracje o barbarzyńcach

ROZDZIAŁ II Prawa barbarzyńców

ROZDZIAŁ III Człowiek w kręgu wspólnoty krewniaczej

ROZDZIAŁ IV Jedni ponad drugimi. Różnice społeczne w ustroju plemiennym

ROZDZIAŁ V Wspólnota sąsiedzka i jej terytorium

ROZDZIAŁ VI Polityczny wymiar sąsiedztwa

ROZDZIAŁ VII Instytucje wspólnoty plemiennej

EPILOG Koniec świata barbarzyńców

Podziękowanie

Wykaz skrótów Nazwy czasopism i wydawnictw seryjnych

Źródła

Przypisy

Bibliografia cytowanych prac

Wstęp

Polska retoryka polityczna obraca się wokół Europy. Trudno znaleźć w naszym kraju kogoś, kto nie słyszał haseł głoszących nasz powrót do Europy. Jednocześnie, prawie jednym tchem, mówi się o tym, że zawsze byliśmy w Europie, więc właściwie nie musimy wracać. Jesteśmy. Wbrew pozorom nie ma między tymi sloganami sprzeczności. Wskutek częstego powtarzania brzmią one zresztą jak banały, nad którymi nikt się już nie zastanawia. A szkoda: slogany polityczne, podobnie jak spoty reklamowe, są godne zastanowienia nie tyle ze względu na to, co rozmyślnie propagują, ile na to, co przy okazji bezwiednie ujawniają.

W przytoczonych hasłach Europa nie jest – rzecz jasna – pojęciem geograficznym. Nie chodzi też po prostu o Unię Europejską. Do Unii wchodzimy, ale przecież nigdy w niej nie byliśmy, nie możemy zatem do niej „powrócić". Kontekst wypowiedzi o powrocie wskazuje, że Europa oznacza tu pewien kanon kulturowy. Nie każdy kraj położony w Europie, nie każdy ruch społeczny, prąd umysłowy lub ustrój polityczny mieści się w tym kanonie. Gdy mówimy o naszym „powrocie do Europy", zakładamy milcząco, że Polska została od europejskiego dziedzictwa odcięta przez sowiecką dominację i komunizm. Po upadku komunizmu zajmujemy ponownie należne nam miejsce w zachodnim świecie. Wracamy w ten sposób do swoich europejskich korzeni, od których komunizm usiłował, ale nie zdołał Polaków oderwać. Taki jest sens sloganów głoszących, że Polska wraca do Europy, a jednocześnie zawsze była i jest w Europie. Za tą retoryczną figurą kryje się założenie, że komunizm był z gruntu obcy europejskiej kulturze. Dotyczy to zapewne także narodowego socjalizmu i faszyzmu.

Skądinąd nie ulega wątpliwości, że komunizm, nazizm i faszyzm są wytworami europejskiej historii. Traktując te ideologie jako zjawiska zewnętrzne, obce europejskiemu kanonowi, dokonujemy czegoś w rodzaju

egzorcyzmów, jakbyśmy wypędzali Złego z samych siebie. W rezultacie pojęcie europejskiej kultury okazuje się nie tyle kategorią opisową, która pomaga zdać sprawę ze złożonej rzeczywistości historycznej, ile normą, wzorem wartościowania, wedle którego dobieramy swoje tradycje. Od doboru tradycji, czyli tych elementów przeszłości, które oceniamy jako szczytne, wartościowe lub pouczające, a przez to godne uwzględnienia w zbiorowym autoportrecie, przechodzi się niedostrzegalnie na drugi brzeg Rubikonu: do wyobrażeń o „rzeczywistym" rodowodzie europejskiej cywilizacji. Zgodnie z tym wyobrażeniem cywilizację naszą ukształtowało dziedzictwo klasycznej kultury greckiej i rzymskiej oraz chrześcijaństwo i uniwersalistyczna organizacja Kościoła. To właśnie chrystianizacja włączyła ludy germańskie, słowiańskie, bałtyjskie i ugrofińskie w krąg klasycznej kultury śródziemnomorskiej, której głównym spadkobiercą i krzewicielem był Kościół.

Pogląd ten niepodzielnie panuje w popularnej historiografii, ale razi jednostronnością. Nie budzą w nim większego sprzeciwu poszczególne twierdzenia, lecz to, co pominięto. Redukując korzenie kultury europejskiej do śródziemnomorskiego dziedzictwa i chrześcijaństwa, przekraczamy miarę uproszczeń i stwarzamy złudzenie jednorodności. Jest to niebezpieczne złudzenie w czasach, gdy globalizacji ekonomicznej towarzyszy intelektualna uniformizacja, skłonność do ignorowania kulturowej różnorodności świata i do prostackiego brania historii powszechnej pod jeden strychulec.

Może więc warto przypomnieć, że kultura klasyczna, uznawana za początek drzewa genealogicznego Europy, nie była jednorodna. Oprócz komponenty greckiej i rzymskiej złożyła się na nią cywilizacja hellenistyczna, która przeniosła do późnego cesarstwa rzymskiego, a zwłaszcza do Bizancjum i bizantyńskiego Kościoła elementy despotycznych tradycji starożytnego Wschodu. Z przekonania, że tradycje te nie mieszczą się w europejskim kanonie, zrodziły się pomysły zawężające rodowód europejskiej kultury do kręgu chrześcijaństwa łacińskiego. W takim jednak razie należałoby w ogóle zrezygnować z odwoływania się do dziedzictwa kultury klasycznej, które łatwiej rozpoznać w hellenistycznej cywilizacji Bizancjum niż w państwach Karola Wielkiego czy Ottona I. Dlatego bardziej odpowiada mi pogląd Jacques'a Le Goffa, który z dwóch nurtów tradycji klasycznej – łacińskiego i hellenistycznego – oraz z odpowiadającego im rozłamu w Kościele wyprowadza najgłębszy i najtrwalszy podział Europy[1]. Ale na obli-

cze Europy i na jej kulturowe zróżnicowanie nie mniejszy wpływ wywarło dziedzictwo ludów spoza śródziemnomorskiego kręgu zamieszkujących obszary za limesem cesarstwa rzymskiego, czyli na wschód od Renu, na północ od Alp i za Dunajem. Rzymianie określali te krainy wspólną nazwą *barbaricum.*

Ludy barbarzyńskie podlegały już w głębokiej starożytności wpływom cywilizacji śródziemnomorskiej. Nie ulega też wątpliwości, że chrystianizacja, na ogół połączona z przebudową ustroju, odegrała istotną rolę w narzucaniu lub przejmowaniu przez te ludy wzorów kultury klasycznej. Nie oznacza to jednak, że woda chrztu świętego zmyła z Germanów, Słowian czy Bałtów nie tylko grzech pierworodny, ale i dziedzictwo tradycyjnej kultury. Takie rozumienie nowego początku, przez który tradycyjne społeczeństwa plemienne miałyby się wyzbyć bagażu własnej przeszłości i przeistoczyć się w cywilizowanych spadkobierców Rzymu, nie powinno przyjść do głowy żadnemu historykowi[2].

Poszczególne ludy celtyckie, germańskie, słowiańskie, ugrofińskie i bałtyjskie wchodziły w orbitę śródziemnomorskiej cywilizacji w różnym czasie i w bardzo zróżnicowanych okolicznościach historycznych. Stosownie do tego rozmaicie przedstawiały się też rezultaty wzajemnego oddziaływania tradycyjnych kultur plemiennych i kultury klasycznej. Pod tym względem nawet monarchie sukcesyjne utworzone przez Wizygotów, Franków i Longobardów na gruzach zachodniego cesarstwa bardzo różniły się między sobą. Jeszcze głębsze różnice dzieliły cały ten obszar, zwany przez Waltera Schlesingera Germanią rzymską[3], od plemion podbitych, schrystianizowanych i ujętych w karby państwowości przez barbarzyńskich spadkobierców cesarstwa rzymskiego – Karolingów i Ottonów. Wreszcie poza kręgiem karolińskiej sukcesji – w Skandynawii, w Polsce, w Czechach, na Węgrzech, na Rusi i na południowej Słowiańszczyźnie – budowa państw i chrystianizacja dokonywały się z inicjatywy rodzimych władców. Zakres romanizacji lub hellenizacji kultur barbarzyńskich był tu stosunkowo najskromniejszy, a struktury nowego ustroju znacznie odbiegały od zachodnich lub bizantyńskich wzorów[4].

Wszystkie te różnice i złożone procesy wzajemnych oddziaływań umykają z pola widzenia, jeżeli sprowadzamy rodowód kultury europejskiej do śródziemnomorskiego dziedzictwa. Europa ma także rozrośnięte korzenie

barbarzyńskie. Bez rozpoznania tych korzeni nie da się zrozumieć ani złożonej historii, ani trwającej do dziś kulturowej różnorodności Europy.

*

Grecki wyraz *bárbaros* wywodził się z imitacji nieartykułowanego bełkotu: *barbar-bar*. W ten sposób starożytni Grecy przedrzeźniali tych, których mowy nie mogli zrozumieć. I tak nazywali wszystkie ludy obcojęzyczne. Od Greków zapożyczyli ten termin Rzymianie i używali go w znaczeniu wtórnym, osnutym na przeciwstawieniu barbarzyństwa i cywilizacji. Zachowała się jednak, przynajmniej wśród wykształconych elit, pamięć o pierwotnym znaczeniu słowa „barbarzyńcy". Do tej pamięci odwołał się Owidiusz, gdy na wygnaniu w Tomi, samotny wśród trackich Getów, napisał: *Barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli / et rident stolidi verba latina Getae* („To ja jestem tu barbarzyńcą, którego nikt nie rozumie / i śmieją się głupi Getowie z brzmienia łacińskich słów")[5].

Czy to paradoksalne odwrócenie ról wskazuje, że doświadczenie banicji pozwoliło Owidiuszowi zrozumieć względność pojęć cywilizacji i barbarzyństwa? Tak sądzi Allan A. Lund[6]. Pewne jest w każdym razie, że potraktowany przez Getów dokładnie tak samo, jak Grecy traktowali wszystkich ludzi obcojęzycznych, a zarazem świadomy pochodzenia słowa „barbarzyńca", Owidiusz nazwał wyśmiewanie się z cudzej mowy głupotą.

Napiętnowana przez Owidiusza postawa wobec obcojęzycznych ludów nie była jednak w archaicznej Europie niczym wyjątkowym. We wszystkich językach słowiańskich występuje słowo „Niemcy". Wywodzi się ono od wyrazu „niemy" i oznaczało początkowo ludzi, których język był dla Słowian tak samo niezrozumiały jak nieartykułowany bełkot niemowy. Na początku XII w. *Powieść doroczna* określiła tak zamieszkałe na północnowschodnim pograniczu Rusi plemiona ugrofińskie: *Jugra że jest' ljudie jazyk niem* („Ugrowie zaś są ludem niemym") [7]. Słowiańskie pojęcie „niemych ludów" odpowiadało co do joty pierwotnemu znaczeniu greckiego wyrazu *bárbaroi.*

Nie ulega wątpliwości, że były to kategorie wartościujące – przynajmniej w tej mierze, w jakiej podział na swoich i obcych był w społeczeństwach tradycyjnych nacechowany wartościowaniem. Wspólnoty językowe – takie jak helleńska, germańska czy słowiańska – przekraczały wprawdzie poli-

tyczne ramy plemion i nie miały organizacyjnej struktury, ale poczucie bliskości związane z łatwością porozumiewania się, kultem tych samych bóstw i podobieństwem obyczajów czyniły z nich najszersze grupy identyfikacji[8]. Więź z macierzystą grupą wyrażała się w przeciwstawianiu wszystkim obcym. Niekoniecznie wrogim, ale zawsze zabarwionym emocjonalnie.

U Greków jednak, a zwłaszcza u Rzymian, do poczucia obcości wobec ludów mówiących niezrozumiałymi językami dołączyło się rychło niezachwiane przekonanie o własnej wyższości kulturowej. Rzymianie nigdy nie zaliczali Greków do barbarzyńców, lecz uważali siebie pospołu z Grekami za przeciwieństwo barbarzyńców. Tym, co w rzymskim rozumieniu łączyło oba ludy, nie był – rzecz jasna – język, lecz kultura. Wyraz „barbarzyńcy" zyskiwał w ten sposób nową treść pojęciową: nie chodziło już o ludzi obcej mowy, lecz o tych, którzy pozostawali poza obrębem cywilizacji, czyli o dzikich.

Zmieniała się też ostrość podziału. Kryterium etniczno-językowe raz na zawsze wykluczało wszystkich obcych: kryterium kulturowe dopuszczało możliwość zbliżenia, a nawet włączenia przez akulturację. W oczach rzymskich autorów dystans dzielący poszczególne plemiona od cywilizacji, określanej terminami *hu manitas* lub *cultus*, mógł być rozmaity. Ubiowie byli według Cezara nieco bardziej cywilizowani (*paulo humaniores*) od innych Germanów, ponieważ mieszkali nad Renem i kontaktowali się z rzymskimi kupcami oraz z pobliskimi Gallami, do których się w pewnej mierze upodobnili[9]. Wynika z tego, że Gallowie byli mniej barbarzyńscy od Germanów. Zresztą i wśród Gallów występowały pod tym względem różnice: za najbardziej wojowniczych (w domyśle – najdzikszych) uważał Cezar Belgów, ponieważ ich siedziby były najbardziej oddalone od ucywilizowanej prowincji rzymskiej (*horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissimae absunt*)[10].

Owa „prowincja", od której Belgowie byli oddaleni, to też Galia, ale już dawniej przez Rzymian ujarzmiona i „przystrojona w togę" (*Gallia togata*). Od Cezara po Kasjodora wyrazem *togatio* określano przejście podbitych ludów od barbarzyństwa do cywilizacji. Wczesne cesarstwo przystrajało w togę kolejne kraje: Galię, Hiszpanię, Brytanię. Wolni mieszkańcy prowincji stawali się rzymskimi obywatelami i rzeczywiście ulegali romanizacji. Elity Imperium traktowały ekspansję w kategoriach misji cywilizacyj-

nej[11], a barbarzyństwo stawało się nazwą świata zewnętrznego, jeszcze nie włączonego w obręb cesarstwa, przeto pozbawionego kultury i ładu państwowego.

Kościół późnego cesarstwa przejął tę postawę i nadał jej nowy wymiar. Misja cywilizacyjna przybrała postać misji chrystianizacyjnej i została uznana za obowiązek chrześcijańskiego duchowieństwa i chrześcijańskich władców. Dla kościelnych pisarzy europejskiego średniowiecza barbarzyńcami były ludy pogańskie, pod względem etnicznym nieraz bliskie lub pobratymcze autorom, ale jeszcze nie ochrzczone[12]. W oczach dziejopisa Bedy barbarzyńcami byli kontynentalni Sasi (*antiqui Saxones*) jako poganie, którzy zabili przedstawicieli świata cywilizowanego, anglosaskich misjonarzy: Ewalda Białego i Ewalda Czarnego. Beda nie omieszkał przy okazji zaznaczyć, że kontynentalni Sasi nie mają króla ani właściwego cywilizowanym ludom porządku państwowego. Podobnie Adam z Bremy nazywał pogańskich Szwedów barbarzyńcami, za cywilizowanego i światłego człowieka uważał natomiast króla Danii Swena Estrydsena, *qui omnes barbarorum gestas res in memoria* tenuit[13].

Konotacja terminu *barbari*, mimo wzbogacenia o wymiar religijny, zachowała w średniowieczu ciągłość treści pojęciowych ukształtowanych w cesarstwie rzymskim. Także pod tym względem pisarze kościelni byli spadkobiercami kultury klasycznej i jej stereotypów. Niezależnie od wpływu, jaki owe stereotypy wywarły na sposób postrzegania barbarzyńskich ludów, pogańska Europa w średniowieczu, podobnie jak europejskie barbaricum w czasach późnego cesarstwa, była rzeczywiście domeną tradycyjnych, z reguły niepiśmiennych społeczeństw, zorganizowanych politycznie w plemiona i związki plemion, a nie w państwa.

Pojęcie barbarzyńców opierało się jednak na kryterium negatywnym: oznaczało ludy niecywilizowane, to jest pozostające poza kręgiem kultury klasycznej i jej dziedzictwa. Czy ten negatywny szablon nie skrywał różnorodności? Pytanie to od dawna nurtowało historyków. Pod wpływem idei narodowych XIX stulecia badacze odchodzili od łącznego traktowania *barbaricum* i skupiali swoje wysiłki na rozpoznaniu poszczególnych wspólnot etniczno-językowych. Wzorem lingwistów, którzy rekonstruowali prasłowiański język, historycy panslawiści usiłowali zrekonstruować prasłowiański system instytucji społecznych i norm prawnych. Miał on być ustrojowym wyrazem wartości duchowych wspólnych jakoby całej Słowiańsz-

czyźnie. Podobnie zakładano istnienie w odległej przeszłości innego, ale również jednorodnego systemu ustrojowego opartego na ogólnogermańskich podstawach kulturowych i wspólnego niegdyś wszystkim Germanom. Pomysły te całkiem słusznie złożono do lamusa[14], ale badania nad historią społeczną germańskich i słowiańskich barbarzyńców, a także Celtów i Bałtów nadal toczą się odrębnymi torami. Siła inercji utrzymuje nas w koleinach wyżłobionych przez dorobek wielu pokoleń historyków i utrudnia przezwyciężenie etnicznej segregacji obszarów badawczych.

Tymczasem już w 1974 r. segregacji tej sprzeciwił się znakomity badacz ludów barbarzyńskich Reinhard Wenskus. W programowym eseju dotyczącym inspiracji, jakich może mediewistom dostarczyć antropologia, podkreślił, że obszary charakteryzujące się podobieństwem struktur społeczno-ustrojowych nie pokrywają się z obszarami wspólnot językowych. Wenskus nie uważał europejskiego *barbaricum* za jednolitą całość. Zwracał uwagę na kulturową odrębność stepowych ludów koczowniczych oraz plemion zamieszkujących puszczańskie terytoria na północnym wschodzie subkontynentu, traktował jednak plemiona celtyckie, germańskie, słowiańskie i bałtyjskie jako jeden krąg kulturowy, w obrębie którego tradycyjne społeczeństwa zorganizowane były na zbliżonych zasadach[15]. Konsekwencją tego poglądu był postulat radykalnego poszerzenia horyzontów badawczych. Wenskus proponował coś więcej niż nową typologię; formułował nowy program badań.

Książka, którą oddaję do rąk czytelnika, wpisuje się w programową propozycję Reinharda Wenskusa. Nie porywam się na podjęcie tej propozycji w pełnym wymiarze. Brak kompetencji nie pozwala mi zająć się antropologią historyczną ludów bałtyjskich ani wyspiarskich Celtów, ani nawet bałkańskiej Słowiańszczyzny. Podejmuję tylko próbę łącznego ujęcia problematyki społeczno-ustrojowej plemion germańskich i zachodniosłowiańskich, sięgając czasem także po źródła dotyczące Słowian wschodnich. Nie jest to skromny zamysł. Spodziewam się surowych krytyk. Sam zresztą nie szczędzę krytyk niektórym poprzednikom. Jestem świadom ryzyka, ale decyduję się je podjąć w przekonaniu, że dojrzała już potrzeba przełamania segregacji etnicznej w badaniu germańskich i słowiańskich plemion barbarzyńskiej Europy. Oznacza to gotowość do objęcia wspólnym horyzontem porównawczym źródeł bardzo nieraz odległych od siebie w czasie i przestrzeni. Jedenaście stuleci dzieli *Germanię* Tacyta od *Kroniki Słowian* Hel-

molda. Sześć wieków upłynęło między spisaniem prawa salickiego a sporządzeniem obszernej redakcji Prawdy Ruskiej. Czy wolno przeprowadzać porównawczą interpretację tych zabytków?

Nie zamierzam rozważać tej kwestii na wstępie, lecz w toku pracy. Werdykt na temat przydatności źródeł nie może poprzedzać szczegółowej analizy ich treści. W odróżnieniu od czasu astronomicznego czas historyczny nie biegnie jednakowo dla wszystkich społeczeństw i kultur.

Chronologiczny dystans między źródłami historycznymi nie zwalnia badacza od zastanowienia nad zbieżnością zawartych w nich informacji. W tej materii historyk może się czegoś nauczyć od antropologa.

Problematyka tej książki ma zresztą z etnologią sporo wspólnego. Wspomniana przed chwilą *Germania* Tacyta jest przecież dziełem etnograficznym. Z perspektywy antycznej i średniowiecznej cywilizacji plemiona barbarzyńskie przedstawiały się do pewnego stopnia podobnie jak tzw. ludy egzotyczne, badane przez etnologów XIX i XX w. Terytorialno-polityczne organizacje barbarzyńców, zwane w nauce plemionami, nie dysponowały instrumentami administracyjnego przymusu, a integracja społeczna opierała się w nich na przemożnej sile tradycji oraz presji wywieranej na jednostkę przez macierzystą grupę. Były to społeczności funkcjonujące bez pisma, w których nie tylko mitologia, ale także zbiorowa pamięć historyczna i normy prawne przekazywane były ustnie z pokolenia na pokolenie. Ta ostatnia okoliczność stawia historyka przed szczególnymi trudnościami warsztatowymi. Przyjdzie nam zacząć od omówienia tych trudności.

ROZDZIAŁ I
Od pisemnych świadectw do niepiśmiennych społeczeństw. Narracje o barbarzyńcach

Pod pewnym względem każdy historyk dawnych epok przypomina etnologa: bariera odmiennej kultury dzieli badacza od przedmiotu jego badań. Na tym polega największa trudność, a zarazem największy urok naszego zawodu: musimy przeniknąć przez tę barierę i zrozumieć kulturę, która różni się od naszej. Ale w badaniach nad społeczeństwami barbarzyńskiej Europy natrafiamy na dodatkową trudność. Obok kulturowego dystansu między nami a wspólnotami plemiennymi dawnych Germanów i Słowian w grę wchodzi także różnica kultur między tymi barbarzyńskimi plemionami a starożytnymi i średniowiecznymi autorami, od których czerpiemy informacje o barbarzyńcach. Mamy więc do czynienia z barierą podwójną.

Tradycyjne kultury *barbaricum* opierały się na przekazie ustnym i z reguły obywały się bez pisma. Kamienie runiczne są wyjątkiem, który owej reguły nie podważa. Wyryte na tych kamieniach inskrypcje pełniły funkcje magiczno-kultowe i nie służyły do przekazywania wiedzy o normach prawnych lub instytucjach politycznych[1]. Świat barbarzyński nie dawał sam o sobie pisemnego świadectwa, dopóki nie przeobraziły go chrześcijańskie państwa i Kościół. Pisemne świadectwa o tym niepiśmiennym świecie można z grubsza podzielić na dwie kategorie. Na pierwszą składają się relacje pochodzące bezpośrednio lub pośrednio od obserwatorów naocznych, którzy ze społecznościami plemiennymi stykali się osobiście. Są to świadectwa współczesne, ale zapisane przez obcych, którzy spoglądali na barbarzyńców oczami cywilizowanych ludzi antyku lub średniowiecza. Do drugiej kategorii zaliczyć można spisy tradycji prawnej poszczególnych ludów barbarzyńskich, a niekiedy również zapisy ich mitów i tradycji mitohistorycznych. Nie były to dzieła cudzoziemskiej erudycji, lecz najczęściej źródła rodzimego pochodzenia. Pisemną kodyfikację plemiennych praw zwyczajowych przeprowadzano na polecenie barbarzyńskich władców. Działo się to jednak już po przekroczeniu progu państwowości i chrystianizacji. Źródła dotyczące społeczeństwa plemiennego są więc albo świadectwami z zewnątrz, albo świadectwami *ex post.*

Literackie toposy i rzeczywistość

Od galijskiej wojny Cezara po zdobycie Arkony przez Waldemara I w 1168 r. oraz ujarzmienie Prusów i Jaćwięgów przez Krzyżaków świat cywilizowany pochłaniał kolejne połacie barbarzyńskiej Europy. W ciągu trzynastu stuleci konfrontacjom polityczno-militarnym i akcjom misyjnym towarzyszyły próby przedstawienia barbarzyńskich plemion przez łacińskich i greckich autorów. Pisywali na ten temat dowódcy wojskowi, na przykład Cezar lub autor bizantyńskiego *Strategikonu*, pisywali starożytni historycy, jak Tacyt lub Prokop z Cezarei, pisywali kronikarze i hagiografowie średniowiecznego Zachodu. Mimo oczywistych różnic między poszczególnymi autorami ich obserwacje dotyczące plemion germańskich, słowiańskich i bałtyjskich są uderzająco zbieżne.

Zbieżność ta obudziła krytyczną czujność badaczy. Niestety, krytyka skierowała się głównie ku poszukiwaniu toposów. Podobieństwo treści powtarzających się w rozmaitych opisach ludów barbarzyńskich miałoby się tłumaczyć raczej wędrówką literackich zapożyczeń niż podobieństwem opisywanej rzeczywistości[2].

O zapożyczeniach jednak można mówić tylko wtedy, gdy autor ma możliwość poznania domniemanego pierwowzoru.

Jedynym tekstem powszechnie znanym i wykorzystywanym w całym średniowiecznym piśmiennictwie była Biblia. Niemieccy kronikarze i hagiografowie czerpali wzory łacińskiej frazeologii głównie z Vulgaty i z literatury patrystycznej. Trzeba brać tę okoliczność pod uwagę, zwłaszcza gdy mamy do czynienia ze średniowiecznymi opisami pogańskich wierzeń, obrzędów i instytucji kultowych. Wyrażenia i zwroty żywcem zaczerpnięte na tę okazję z Psalmów czy z pism Ojców Kościoła bywały wprawdzie retorycznymi ozdobnikami lub hołdem złożonym literackiej konwencji, ale wraz z takimi epitetami jak *superstitio* (zabobon) lub *idolatría* (bałwochwalstwo) określały one obowiązujący kanon wartościowania. Nie znaczy to wcale, iżby zawarte w tekstach Thietmara, Adama Bremeńskiego, Herborda, Helmolda lub Saksa Gramatyka opisy miejsc kultu i obrzędów odprawianych przez pogańskich Luciców, Szwedów, Pomorzan, Wagrów i Rugian powielały po prostu biblijny stereotyp i nie zasługiwały na wiarę[3]. Podawane przez tych autorów szczegóły nie mają odpowiedników w Piśmie Świętym, nie mogły więc być z niego zaczerpnięte; pochodzą zazwyczaj od współczesnych informatorów lub z autopsji.

Niepodobna też wywodzić z biblijnego wzoru średniowiecznych charakterystyk politycznej organizacji plemion barbarzyńskich: opisu wieców i wiecowych sądów, wiadomości o braku władzy królewskiej lub o jej słabości i o strukturze związków wielkoplemiennych. Pismo Święte w ogóle nie wspomina o tych sprawach. Pisał o nich natomiast szczegółowo Tacyt w *Germanii* i do tego właśnie przedchrześcijańskiego utworu najbardziej są podobne średniowieczne narracje o politycznych i kultowych instytucjach plemion barbarzyńskich. Daleko idące zbieżności między owymi narracjami a *Germanią* polegają jednak z reguły na podobieństwie treści, a nie formy literackiej. Brak nawiązań formalnych nie wydaje się dziełem przypadku. *Germania* była w średniowieczu utworem prawie całkowicie zapomnianym. Tekst przetrwał, bo rozbudzonym w XV stuleciu zainteresowaniom humanistycznym pomógł szczęśliwy traf.

W 1425 r. pewien mnich z Hersfeld przyjechał w sprawach swojego konwentu do Rzymu. Spotkał tam dostojnika Kurii, a zarazem zapalonego humanistę Francesco Poggio Braccioliniego i poinformował go o starych rękopisach, które znajdowały się w klasztorze Hersfeld. Był wśród nich spisany między 830 a 850 r. kodeks zawierający trzy utwory Tacyta: *Germanię*, *Żywot Juliusza Agrykoli* i *Dialog o mówcach*. Podjęte przez Poggia starania o uzyskanie kodeksu doczekały się realizacji dopiero po 30 latach. W 1455 r. wysłannik papieża Mikołaja V przywiózł rękopis z Hersfeld do Rzymu. W ten sposób *Germania* została ocalona. Sam rękopis z Hersfeld nie zachował się wprawdzie do naszych czasów, ale z jego kopii sporządzonych w Rzymie wywodzą się wszystkie zachowane przekazy *Germanii*[4]. Może istniały w średniowieczu jakieś inne egzemplarze tego dzieła, ale nie pozostał po nich żaden ślad.

Wątłość tradycji rękopiśmiennej wiąże się z nieobecnością *Germanii* w życiu literackim średniowiecznej Europy. Spośród ówczesnych pisarzy tylko jeden wykazał się znajomością etnograficznego dzieła Tacyta. Był to Rudolf z Fuldy[5]. Na wstępie pisanego po 852 r. hagiograficznego utworu *Translatio sancti Alexandri* przedstawił on obszerną charakterystykę Sasów przed chrystianizacją[6]. Charakterystyka ta jest w znacznej części kompilacją. Rudolf połączył, bez powoływania się na źródła, odpowiednio przykrojone i przerobione fragmenty *Germanii* Tacyta i *Życia Karola* Einharda. Czerpiąc z *Germanii*, Rudolf zastąpił Germanów przez Sasów, zmienił czas teraźniejszy pierwowzoru na czas przeszły niedokonany, w paru miejscach

uprościł elegancką łacinę Tacyta i niezbyt zrozumiałą dla średniowiecznego czytelnika terminologię antyczną, przede wszystkim zaś dokonał selekcji, dostosowując tekst Tacyta do własnych zainteresowań i zamierzeń ideowych.

Wykorzystane w *Translatio* urywki pochodziły z rozdziałów 4, 9 i 10 *Germanii*. Fragment jednego zdania („O tym zaś, jak wierzyli, że określone dni, gdy księżyc jest na nowiu albo w pełni, są pomyślną wróżbą dla rozpoczynania działań…") zaczerpnięty został z rozdziału 11, ale wskutek wyrwania z kontekstu zmienił się w ogólnik pozbawiony związku z terminami odbywania zgromadzeń wiecowych. Żadna informacja o wiecach (*Germania*, rozdziały 11 i 12) nie znalazła się zresztą w *Translatio sancti Alexandri*. Rudolf pominął też całkowicie 7 rozdział *Germanii*, zawierający kapitalną charakterystykę pozycji plemiennych królów i wodzów, roli kapłanów jako strażników sakralnego miru podczas wypraw wojennych i znaczenia symboli kultu zabieranych na wojnę ze świętych gajów.

Niektórzy historycy średniowiecznej literatury przypisują znajomość *Germanii* także Adamowi z Bremy[7]. Jest to nieporozumienie. Na wstępie *Historii arcybiskupów kościoła hamburskiego* znalazły się wprawdzie fragmenty pochodzące z *Germanii*, ale Adam nie zaczerpnął ich wprost z Tacyta, lecz przepisał od Rudolfa z Fuldy. Nie ma co do tego wątpliwości: *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, księga I, rozdziały 4-7, pokrywają się słowo w słowo z kompilacją, od której zaczyna się *Translatio sancti Alexandri*. Adam Bremeński nie był zresztą świadom tego, że cytuje sformułowania pochodzące od Tacyta, ani nawet tego, że czyni to za pośrednictwem Rudolfa z Fuldy. Nie wiedział, że to kompilacja; był przekonany, że ma do czynienia z tekstem jednego anonimowego autora, a ponieważ natrafił w nim na znajome zdania z *Życia Karola*, przypisał w całości autorstwo Einhardowi. Przekonanie o autorstwie Einharda wypowiedział Adam na początku i na końcu długiego cytatu z *Translatio*: „Jak pokrótce wspomina Einhard we wprowadzeniu do swojej historii (…)"; „To wszystko zaczerpnęliśmy z pisma Einharda o przybyciu, zwyczajach i zabobonach Sasów (…)"[8].

Pozwala to stwierdzić z całą pewnością, że Adam Bremeński nie znał *Germanii* i nie miał pojęcia o treści tych jej rozdziałów, których nie przekazał Rudolf z Fuldy. Trzeba mieć to na względzie, analizując niewątpliwe podobieństwo między przytoczoną w drugiej księdze *Historii arcybiskupów*

hamburskich opowieścią o męczeńskiej śmierci misjonarza Wolfreda a informacją Tacyta o sposobach wykonywania przez Germanów kary śmierci. W 1030 r. przybył z Anglii do Szwecji duchowny imieniem Wolfred, aby głosić poganom Słowo Boże. „Gdy już wielu nawrócił – pisze Adam – począł wyklinać bałwana tego ludu imieniem Tor stojącego na placu wiecowym pogan i wraz chwyciwszy topór o dwóch ostrzach porąbał tę figurę na kawałki" (*ydolum gentis nomine Thor stans in concilio paganorum cepit anathematisare simulque arrepta bipenni simulacrum in frusta concidit*). W oczach Szwedów było to oczywiście monstrualne świętokradztwo, wymierzyli zatem misjonarzowi karę odpowiednią do zbrodni: „Za taką śmiałość został zaraz przeszyty tysiącem ran i oddał do nieba duszę godną palmy męczeństwa. Jego rozszarpane ciało po licznych zniewagach barbarzyńcy utopili w bagnie" (*corpus eius barbari laniatum merserunt in paludem*) [9].

Narzuca się zestawienie tej wzmianki z rozdziałem 12 *Germanii*. Czytamy tam, że na plemiennych wiecach sądzono zbrodnie zagrożone karą śmierci, przy czym sposób wykonania tej kary zależał od rodzaju przestępstwa (*distinctio poenarum ex delicto*): „zdrajców i zbiegów wieszają na drzewach, a winnych tchórzostwa na wojnie lub cielesnej hańby topią w błocie i bagnie przykrywając z wierzchu gałęziami" (*ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt*). Różnicę w sposobie kaźni wywodził Tacyt z przypisanego Germanom poglądu, że „karząc, należy zbrodnie wystawiać na widok, sromoty zaś ukrywać" (*scelera ostendi oporteat, dum puniuntur, flagitia abscondi*)[10].

Hipoteza wędrownego motywu literackiego, którego szlak prowadziłby od Tacyta do kanonika z Bremy, może nęcić perspektywą prostego objaśnienia zbieżności, ale jest z gruntu fałszywa. Informacja o topieniu skazańców w bagnie znajduje się w 12 rozdziale *Germanii*, całkowicie pominiętym przez Rudolfa z Fuldy i w rezultacie nieznanym Adamowi z Bremy. Wiadomość, że ciało misjonarza, który targnął się na pogańską świętość, „barbarzyńcy utopili w bagnie", jest całkiem niezależna od obserwacji zanotowanej prawie tysiąc lat wcześniej przez rzymskiego historyka. Ani Adam z Bremy, ani nawet Tacyt nie rozumieli znaczenia tego, co opisali, ale ich zapisy znajdują wiarygodne potwierdzenie, a po części także objaśnienie w innych źródłach.

Sporządzony na początku VI w. spis zwyczajowego prawa Burgundów zawiera w tytule XXXIV następującą normę: „Jeżeli jakaś kobieta porzuci swojego męża, z którym jest prawnie złączona, ma zostać zgładzona w bagnie" (*necetur in luto*)[11]. Wiarygodność informacji jest w tym wypadku poza sporem. Mamy do czynienia z normą tradycyjnego prawa, której nie sposób uznać za reminiscencję literacką. Porzucenie męża przez żonę było w oczach Burgundów czynem szczególnie występnym i bulwersującym, ponieważ stanowiło pogwałcenie sakralnych norm, na których opierał się patriarchalny ład społeczny. Chodziło o tabu seksualne, co w pełni odpowiada informacji Tacyta o topieniu w bagnie ludzi splamionych cielesną nieczystością (*corpore infames*). Łatwo zrozumieć, że makabryczne okoliczności tej śmierci przyciągnęły uwagę rzymskiego pisarza, ale redaktorzy spisów prawa kierowali się zazwyczaj innymi kryteriami. O karze śmierci pisano tam na ogół bez wdawania się w sposób jej wykonania. Szczegółowa dyspozycja zawarta w XXXIV tytule prawa Burgundów wskazuje, że sposób i miejsce uśmiercenia wiarołomnej żony miały istotne obrzędowe znaczenie, związane najprawdopodobniej genetycznie z kultem pogańskim.

Mówi o tym wprost norma umieszczona na końcu tzw. dodatku mędrców, czyli tekstu zapisanego w związku z przeprowadzaną około 802 r. kodyfikacją zwyczajowego prawa Fryzów: „Kto wedrze się do świątyni i zagarnie stamtąd jakiekolwiek przedmioty kultu, ma być zaprowadzony nad morze i na piasku, w miejscu zalewanym zwykle wodami przypływu, należy obciąć mu uszy, wykastrować i złożyć go w ofierze bogom, których świątynię pogwałcił" (*Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius, et castratur et immolatur diis, quorum templa violavit*)[12].

Powodami, dla których ta ewidentnie pogańska norma została zanotowana przez chrześcijańskich kodyfikatorów, zajmiemy się w następnym rozdziale. Rzuca się w oczy zbieżność owej normy z informacją Adama Bremeńskiego o męczeńskiej śmierci Wolfreda. W obu wypadkach mamy do czynienia z podobną zbrodnią: gwałtownym zamachem na pogańskie sanktuarium. Podobnie wymierzono też karę. Drastyczne szczegóły zapisane we fryzyjskim *Dodatku mędrców* pozwalają wyobrazić sobie, na czym mogły polegać fizyczne zniewagi, owe *multa ludibria*, którymi Szwedzi pohańbili ciało misjonarza przed wrzuceniem go do bagna. U Fryzów finał nie rozgrywał się wprawdzie na bagnie, tylko na piasku nadmorskim, ale z precy-

zyjnym wskazaniem, że chodzi o miejsce zalewane wodami przypływu, gdzie grunt jest wilgotny i grząski. Tam właśnie pozbawione uszu i męskości ciało świętokradcy składano w ofierze znieważonym bóstwom.

Bagna, podmokłe grunty i wody stanowiły w mitologii ludów indoeuropejskich charakterystyczną domenę bogów świata podziemnego, duchów zmarłych i wegetacji roślinnej. Zgodne świadectwa źródeł charakteryzujących miejsca straceń zbrodniarzy, którzy naruszyli sakralne podstawy bytu wspólnoty, a zwłaszcza objaśnienie ich kaźni w *Additio sapientum*, pozwalają wnosić, że przestępców takich składano w ofierze bóstwom chtonicznym[13].

Doskonała konserwacja szczątków organicznych w bagiennym gruncie sprawiła, że niektórym z tych ofiar możemy dziś spojrzeć w twarz. Najpierw przy kopaniu torfu, a następnie w toku badań archeologicznych wydobyto w północnych Niemczech, Danii, Holandii oraz Irlandii kilkaset tzw. zwłok bagiennych. Nie sposób, oczywiście, dopatrywać się w nich wyłącznie pozostałości po skrytobójczych mordach lub nieszczęśliwych wypadkach. Część tych znalezisk skupia się na stosunkowo ciasnej przestrzeni w miejscach, które archeologowie interpretują jako ofiarne. Przeważają tam ciała koni, wołów, baranów i owiec, ale obok nich znajdują się ciała ludzi, niekiedy z opaskami na oczach lub ze śladami zadanych przed śmiercią udręczeń[14].

Opisany w *Germanii* sposób rytualnego uśmiercania przestępców praktykowano, jak widać, na rozległych obszarach Europy w przeciągu wielu stuleci. Postępowali tak Burgundowie na początku VI w. i Fryzowie u progu VIII stulecia, a pogańscy Szwedzi jeszcze w 1030 r. Adam Bremeński pisał o tym blisko tysiąc lat po Tacycie i wciąż jeszcze była to prawda. Nie jest to jedyny przykład utrzymujących się przez wieki zwyczajów i norm, o których po raz pierwszy wspomniał w *Germanii* Tacyt. Jego wzmianka o podejmowaniu decyzji wiecowych przez szczególny rodzaj wiecowej aklamacji (potrząsanie włóczniami) znajduje potwierdzenie w dwunastowiecznych spisach norweskich praw zwyczajowych, gdzie ów rytuał występuje pod nazwą *vapnaták*[15]. W tym wypadku mamy do czynienia z prawem, a nie z literaturą i nie da się objaśnić zbieżności wędrówką toposu. Wydaje się, że niedowierzanie, z jakim badacze odnoszą się do niewątpliwych zbieżności między opisami zawartymi w *Germanii* a średniowiecznymi narracjami o barbarzyńcach, wyraża charakterystyczną dla naszej kultury postawę wo-

bec czasu i społecznej zmiany. Postawa ta nie ułatwia jednak rozumienia tradycyjnych kultur i nie upoważnia historyka do dyskredytacji świadectw źródłowych.

Zbieżności między Tacytem a średniowiecznymi narratorami dotyczą zresztą zarówno narracji o plemionach germańskich, jak i słowiańskich. Informacje Thietmara z Merseburga o chorągwiach z wizerunkami pogańskich bóstw, które Lucicy zabierali na wyprawy wojenne ze świątyni Swarożyca w Radogoszczy, a także wzmianka o towarzyszących im na wojnie kapłanach znajdują oczywistą analogię w 7 rozdziale *Germanii*[16]. Wiadomości na ten temat zaczerpnął Thietmar jednak nie od Tacyta, lecz od naocznych świadków, którzy ramię w ramię z Lucicami brali udział w wyprawach Henryka II przeciwko Bolesławowi Chrobremu. Również szczegółowy opis lucickich wyroczni – wróżby z losów i wróżby z konia – przedstawia się u Thietmara podobnie, choć nie identycznie jak w 10 rozdziale *Germanii*. Relacja Thietmara na ten temat pokrywa się zresztą z opisami wyroczni pomorskich w żywotach Ottona Bamberskiego i wyroczni rugijskiej w *Gesta Danorum* Saksa Gramatyka oraz ze wzmianką w *Kronice Inflanckiej* Henryka Łotewskiego o wróżbie z konia u Liwów[17].

Podobieństwo łączy również narracje rozmaitych autorów o funkcjonowaniu plemiennych zgromadzeń. Od Germanów Tacyta, Sklawenów i Antów Prokopa z Cezarei, pogańskich Sasów w *Żywocie Lebuina*, Szwedów u Rimberta i u Adama Bremeńskiego, Luciców u Thietmara, pomorskich Pyrzyczan u Herborda aż po Wagrów w *Kronice Słowian* Helmolda, powtarza się w gruncie rzeczy ten sam obraz wiecu i jego roli w politycznym ustroju plemion. Nie mamy przy tym do czynienia z łańcuchem literackich zapożyczeń, lecz z niezależnymi zapisami podobnych obserwacji, czasem osobistych, jak u Helmolda, a czasem zaczerpniętych wprost od dobrze poinformowanych świadków, jak w kronice Thietmara lub w starszym *Żywocie Lebuina.*

Czy zatem zbieżność tych narracji świadczy o społeczno-ustrojowej jednorodności barbarzyńskich plemion i o długim trwaniu ich tradycyjnego ładu? Wniosek taki byłby zbyt prosty i zanadto wygodny. Podobieństwo świadectw może wynikać nie tylko z podobieństwa opisywanej rzeczywistości, ale także z podobnego sposobu jej postrzegania. Na zbieżność obserwacji może wpływać wspólnota punktu widzenia obserwatorów. Gdy mowa o instytucjach politycznych barbarzyńskich plemion, rozumowanie Tacyta,

Prokopa z Cezarei, Bedy, hagiografa św. Lebuina, Rimberta, Thietmara czy Adama z Bremy podążało zawsze tym samym torem. Punktem wyjścia było stwierdzenie braku władzy królewskiej lub jej zdumiewającej słabości. W ślad za zdziwieniem pojawiało się pytanie: w jaki sposób barbarzyńcy radzili sobie z podejmowaniem i wykonywaniem decyzji? W poszukiwaniu odpowiedzi narratorzy skłonni byli traktować zgromadzenia wiecowe jako coś w rodzaju remedium na brak cywilizowanej państwowości[18].

Ten schemat myślowy może posłużyć za przykład ilustrujący zasadniczą wspólnotę punktu widzenia naszych źródeł. Nie ulega wątpliwości, że biskup z Merseburga czerpał wiadomości o Lucicach od współczesnych sobie i dobrze poinformowanych świadków, czyli „z życia", a nie z lektury starożytnych autorów. Thietmar nie znał *Germanii* i zapewne nic nie wiedział o Tacycie. Ale Thietmar był synem Kościoła, a więc wnukiem Rzymu. Z rzymskim historykiem, którego dzieł nie czytał, łączyła go matryca kulturowego dziedzictwa. Umysłowe instrumentarium kościelnych pisarzy średniowiecznego Zachodu, choć pod wieloma względami ubogie w porównaniu z ich antycznymi poprzednikami, wywodziło się przecież z kultury klasycznej. Intelektualiści antyku i średniowiecza spoglądali na świat barbarzyński przez pryzmat tych samych schematów pojęciowych. Dlatego te same zjawiska w ustroju społeczeństw plemiennych wydawały im się dziwne, godne uwagi lub egzotyczne i wysuwały się na pierwszy plan, przesądzając o podobnej kompozycji obrazu. Nie jest to powód, by odmawiać przywołanym narratorom wiarygodności, ale jest to poważny problem, któremu musi stawić czoło krytyczna interpretacja źródeł.

Komunikacja międzykulturowa jako problem źródłoznawczy. Pochwały barbarzyńskiej gościnności i obyczajności

Literackie zapożyczenia sprawiają przy krytyce źródeł stosunkowo niewielki kłopot, gdyż dają się dość łatwo rozpoznać. Wiemy, że hagiograf św. Lebuina, charakteryzując ustrój polityczny saskich plemion, posłużył się sformułowaniem zapożyczonym od Bedy. Wiemy, że Adam Bremeński ko-

rzystał z Rimberta, Helmold zaś czerpał obficie z Adama Bremeńskiego. Wpływ literackich wzorów na wiarygodność rozmaitych źródeł i poszczególnych informacji wymaga w każdym wypadku zindywidualizowanej oceny. Nie da się jednak tą drogą sprowadzić antycznych i średniowiecznych narracji o barbarzyńcach do wspólnego mianownika. To, że autorzy owych narracji chętnie korzystali z dzieł poprzedników, nie oznacza przecież, że sieć literackich zapożyczeń łączyła ich wszystkich w jedną całość. Wszystkich natomiast łączyła podobna sytuacja antropologiczna: każde z tych źródeł zrodziło się z komunikacji między dwiema odmiennymi kulturami.

Była to komunikacja nieuchronnie obciążona nieporozumieniami. Każda ze stron rozumiała stronę przeciwną po swojemu, ale tylko jedna dysponowała umiejętnością pisania i tylko jej zapisy mamy do dyspozycji. Aby na podstawie tych zapisów dotrzeć do strony niepiśmiennej, musimy rozpoznać kulturowe przeszkody, które ograniczały zdolność ówczesnych ludzi cywilizowanych do rozumienia barbarzyńców i zakłócały komunikację między nimi. Dopiero wówczas będziemy mogli rozwikłać węzeł nieporozumień[19]. Nie zawsze i nie do końca bywa to wykonalne, ale w tym właśnie tkwi główny problem historycznej krytyki tych źródeł.

Ogólne sformułowanie warsztatowego problemu warto zilustrować szczegółowym przykładem. Przyjrzyjmy się więc, tytułem przykładu właśnie, opiniom starożytnych i średniowiecznych autorów o gościnności okazywanej przez ludy barbarzyńskie przybyszom z obcych krajów.

Według Cezara Germanie „uważają, że nie wolno skrzywdzić gościa; tych, którzy z jakiegokolwiek powodu do nich przybyli, chronią przed krzywdą (*iniuria*) i mają za nietykalnych (dosłownie: świętych – *sanctos habent*), domy wszystkich stoją przed nimi otworem, a żywność jest jak wspólna”[20]. Podobnie pisał o Germanach Tacyt: „Żaden lud nie jest bardziej hojny w biesiadach i przyjmowaniu gości. Uważają oni, że odmówić komukolwiek ze śmiertelnych gościny pod swoim dachem jest czynem bezbożnym (*nefas);* każdy podejmuje [gościa] biesiadą wedle swojej zamożności, a gdy braknie zasobów, ten, który dotąd był gospodarzem, staje się gościowi przewodnikiem i towarzyszem. Do najbliższego domu wchodzą nieproszeni, ale to nie ma znaczenia: z taką samą uprzejmością są tam przyjmowani. Gdy idzie o prawa gościa, nikt nie czyni różnicy między znajomym a nieznajomym. Jeżeli odchodzący o coś poprosi, zwyczaj każe mu to dać i w równie bezpośredni sposób można poprosić o coś nawzajem. Cieszą

się z darów, lecz ani nie liczą tych, które ofiarowali, ani nie czują się zobowiązani tymi, które otrzymali”[21].

Nie ulega wątpliwości, że Tacyt nawiązał tu do Cezara. Nie mamy jednak do czynienia z prostym zapożyczeniem. W *Germanii* pojawia się nieobecny u Cezara wątek wzajemnych darów. Z punktu widzenia etnologii trafność tej obserwacji nie budzi najmniejszych wątpliwości[22]. W tym wypadku Tacyt oparł się zapewne na doświadczeniach rzymskich kupców i podróżników. Od nich też pochodzić może informacja o przeprowadzaniu gościa z domu do domu. Konkretyzuje ona wzmiankę Cezara o dostępności wszystkich domów i koresponduje z wyeksponowaną w *Komentarzach o wojnie galijskiej* ochroną bezpieczeństwa gościa.

Obydwa wątki – dbałość o bezpieczeństwo gościa i odprowadzanie go z domu do domu – spotykamy w *Strategikonie* Pseudo-Maurycego. Rzecz nie dotyczy tym razem Germanów, lecz Słowian sąsiadujących na przełomie VI i VII w. z Bizancjum: Sklawenów i Antów. Czytamy o nich, że „do cudzoziemskich przybyszów odnoszą się życzliwie i uprzejmie, ochraniają ich i przeprowadzają z miejsca na miejsce, tam dokąd chcą się udać. A jeżeli zdarzy się, że wskutek zaniedbania ze strony gospodarza przybyszowi zostanie wyrządzona krzywda, wówczas ten, kto go poprzednio gościł, wszczyna wojnę przeciwko winnemu [zaniedbania], uważając za swój święty obowiązek zemścić się za gościa”[23].

Autor tego tekstu prawdopodobnie znał łacinę, ale nie wiadomo, czy kiedyś czytał *Komentarze o wojnie galijskiej* i *Germanię*. Nie ma to zresztą większego znaczenia. *Strategikon* był podręcznikiem taktyki wojskowej i zawierał informacje, które mogły się przydać bizantyńskim dowódcom, a nie literackie reminiscencje. Cesarstwo było narażone na ataki ze strony Słowian i samo podejmowało przeciwko nim wyprawy, musiało więc zbierać o nich wszelkie informacje mające wartość wywiadowczą. Informatorami byli siłą rzeczy rozmaici podróżnicy, przede wszystkim kupcy przemierzający terytoria słowiańskie. Sposób, w jaki Słowianie traktowali cudzoziemskich gości, dotyczył tych informatorów najbardziej bezpośrednio i miał znaczenie także dla korzystających z ich wiedzy bizantyńskich wojskowych; dlatego został opisany w *Strategikonie*. Opis ten wyraża wiedzę opartą na meldunkach, a zbieżność ze wzmiankami Cezara i Tacyta wynika wyłącznie z podobieństwa opisywanej rzeczywistości i z podobnego sposobu jej postrzegania. Autor *Strategikonu* dostrzegł przy tym istotną okolicz-

ność, która uszła uwagi Cezara i Tacyta: człowiek, który uchybił normom gościnności i nie zapewnił bezpieczeństwa przekazanemu pod jego opiekę przybyszowi, narażał się na wróżdę ze strony własnych współplemieńców. W rozumieniu Pseudo-Maurycego miała to być wróżda indywidualna; w roli mściciela występował ten, kto poprzednio gościł przybysza.

Inaczej przedstawia się zemsta za naruszenie praw gościa w świetle *Kroniki Słowian* Helmolda. Jej autor nie znał greki, nie miał pojęcia o *Strategikonie* i nie czytał Cezara ani Tacyta[24], za to dobrze znał północno-zachodnich Słowian, a zwłaszcza Wagrów, wśród których przez blisko 10 lat prowadził pracę duszpasterską. Helmold pojawił się tam po raz pierwszy na początku 1156 r., towarzysząc biskupowi Geroldowi w podróży do krainy całkiem jeszcze pogańskich Wagrów. Książę tego plemienia Przybysław podjął biskupa z towarzyszami ucztą w swojej siedzibie. „Dwadzieścia dań zapełniało przygotowany dla nas stół" – zapisał Helmold. „Tam przekonałem się na własne oczy o tym, o czym przedtem wiedziałem ze słyszenia: że nie ma bardziej gościnnego ludu niż Słowianie. Wszyscy bowiem, jakby kierując się jednym postanowieniem, tak ochoczo przyjmują gości, że nikt nie potrzebuje prosić o gościnę (…). A gdyby kogoś przyłapano na tym, że (…) odpędził wędrowca proszącego o gościnę, to wolno spalić dom i dobytek takiego człowieka (*huius domum et facultates incendio consumere licitum est*) i wszyscy jak jeden mąż zwracają się przeciwko niemu, głosząc, że ten, kto ważył się odmówić gościowi chleba, jest pozbawiony czci, nikczemny i powinien być przez wszystkich odpędzany" (lub „wygnany" – *ab omnibus exsibilandum*, a według innej kopii *ab omnibus exiliandum* est)[25].

Być może Helmold nie w pełni zdawał sobie sprawę ze znaczenia tego, co opisywał. Zwrócenie się zbiorowości przeciw jednostce, która złamała reguły gościnności, stanowiło tu coś znacznie dotkliwszego niż moralne potępienie. Spalenie domu było jedną z najsroższych kar, jakie stosowały społeczeństwa plemienne. Dom wyznaczał człowiekowi miejsce wśród ludzi i był nietykalnym schronieniem. Nawet zabójcy podlegającego zwyczajowej zemście nie wolno było zabić w jego własnym domu[26]. Jednomyślnie okrzyknięta niesława oraz legalne spalenie domu i dobytku równało się usunięciu poza nawias ludzkiej wspólnoty, wyzuciu z wszelkich praw, banicji.

Świadectwo Helmolda warto zestawić z opowieścią Bedy o dwóch anglosaskich misjonarzach, Ewaldzie Czarnym i Ewaldzie Białym, którzy

w końcu VII w. zginęli śmiercią męczeńską w kraju „starych", to jest zamorskich, kontynentalnych Sasów. Po przybyciu do Saksonii misjonarze ci „znaleźli gościnę u starszego pewnej wioski (*villicus*) i poprosili go, żeby ich przeprowadził do satrapy, któremu podlegał, gdyż muszą mu przekazać ważne i pożyteczne posłanie. Nie mają bowiem króla owi starzy Sasi – tłumaczył Beda swoim czytelnikom – lecz wielu satrapów ustanowionych nad swoim ludem, którzy z nadejściem wojny rzucają na równi losy i za tym, kogo los wskaże, idą wszyscy w czas wojny, tego słuchają; gdy zaś skończy się wojna, znowu wszyscy satrapowie są równi sobie władzą. Przyjął ich zatem ów starszy wioski i obiecując przeprowadzić do satrapy, któremu podlegał, przez kilka dni zatrzymał ich u siebie".

Ale Biały i Czarny Ewald codziennie odprawiali msze. Zaniepokoiło to „barbarzyńców", którzy zrozumieli, że mają do czynienia z „ludźmi innej wiary", i z obawy przed nawróceniem satrapy oraz chrystianizacją kraju zabili obu misjonarzy, a ich ciała wrzucili do Renu. „Gdy usłyszał o tym ów satrapa, z którym [misjonarze] chcieli się zobaczyć, bardzo się rozgniewał, że nie pozwolono dotrzeć do niego starającym się o spotkanie wędrowcom, i posławszy, pozabijał wszystkich tych wieśniaków, a wioskę spalił" (*et mittens occidit uicanos illos omnes, uicumque incendio consumsit*)[27].

Beda nie podał roku zdarzenia, zapisał natomiast dzień śmierci misjonarzy – 3 października. Świadczy to o kształtującym się w Kolonii kulcie męczenników. Opowieść Bedy o ich wyprawie i śmierci opiera się zatem na tradycji hagiograficznej, której osnowa – mimo upływu około 30 lat od opisywanych wydarzeń – wydaje się z grubsza wiarygodna. Nie znaczy to, że uczony mnich anglosaski miał o egzotycznym kraju „starych Sasów" wiedzę wystarczającą do właściwego rozumienia wszystkich realiów.

Zauważmy, że Czarny i Biały Ewald zaraz po przybyciu do Saksonii znaleźli bez kłopotu gościnę (*uenientes in prouinciam intrauerunt hospitium cuiusdam uillici*), z czym łączyło się zobowiązanie gospodarza do odprowadzenia gości tam, gdzie chcieli się następnie udać. Jest to w pełni zgodne z normą postępowania wobec cudzoziemskich przybyszów, którą znamy z relacji Tacyta o Germanach i Pseudo-Maurycego o południowych Słowianach, a także Adama Bremeńskiego o Szwedach[28]. Zabójstwo misjonarzy stanowiło – rzecz jasna – drastyczne złamanie tej normy. Ze względu na wrzucenie zwłok do rzeki nie było to zresztą zwykłe zabójstwo, lecz zbrodnia znacznie cięższa – skrytobójstwo zwane przez Germanów mordem

(*mordrid*, *mordtotum*). Sprawca takiego czynu musiał według zwyczajowego prawa Sasów zapłacić w charakterze okupu dziewięciokrotny wergeld ofiary lub zginąć z rąk mścicieli[29].

Wątek kary spadającej na zabójców świętego występuje nieraz w utworach hagiograficznych, ale nie ma powodu kwestionować informacji, że zabójcy Czarnego i Białego Ewalda zapłacili za swój czyn własnymi głowami. Przede wszystkim jednak zasługuje na wiarę wiadomość, że domy osób odpowiedzialnych za śmierć cudzoziemskich przybyszów zostały spalone. Istotna wydaje się zbieżność tej informacji z opowieścią Helmolda o Wagrach. Zestawienie obu źródeł pozwala dopatrywać się w spaleniu domu istotnych elementów kary za drastyczne naruszenie obowiązków gościnności lub – szerzej rzecz ujmując – za zniewagę macierzystej wspólnoty i złamanie podstawowych reguł jej funkcjonowania.

Beda wiedział, że Sasi nie mają króla, ale nie wydaje się, by w pełni rozumiał mechanizmy funkcjonowania plemiennej wspólnoty. Skoro zabójców Czarnego i Białego Ewalda spotkała sroga kara, to musiało tu – w rozumieniu Bedy – działać karzące ramię jakiejś władzy. Upostaciowaniem takiej władzy stał się w narracji o męczeństwie Ewaldów „satrapa", przedstawiony niczym autokratyczny król w miniaturze. To on „bardzo się rozgniewał", sam zadecydował o ukaraniu winnych i wykonał tę decyzję przez jakichś swoich wysłanników[30].

Termin *satrapae* zaczerpnął Beda z Biblii. Za wzór posłużyła najprawdopodobniej Księga Daniela 6, 2-4: „Spodobało się Dariuszowi ustanowić w państwie stu dwudziestu satrapów (…), nad nimi zaś trzech zwierzchników – jednym z nich był Daniel" (*placuit Dario et constituit super regnum satrapas CXX, ut essent in toto regno suo, et super eos principes tres, ex quibus Daniel unus erat).* Przejęcie tego terminu wskazuje, że Beda miał na myśli naczelników licznych jednostek terytorialnych. W tym właśnie duchu zmodyfikował zapożyczone od Bedy sformułowanie autor starszego *Żywota Lebuina*: „Dawni Sasi nie mieli króla, lecz satrapów ustanowionych w [poszczególnych] okręgach" (*Regem antiqui Saxones non habebant, sed per pagos satrapas constitutos*). Hagiograf dodał też informację o wielkoplemiennym wiecu w Marklo nad Wezerą, gdzie raz w roku zbierali się wszyscy satrapowie, każdy na czele dobranej reprezentacji swojego okręgu[31]. Wyraz *pagus* nie był tu ogólnikiem, lecz łacińskim synonimem saskiego terminu go. Zapiski rocznikarskie z VIII w. i inne źródła związane z karo-

lińskim podbojem Saksonii określały zazwyczaj terminem *pagus* jednostki terytorialne najniższego rzędu. O sądownictwie sprawowanym w ramach tych jednostek i o karach, jakie tam wymierzano, wiemy na szczęście ze źródeł bardziej miarodajnych niż *Historia kościelna ludu Anglów* Bedy Czcigodnego.

W 797 r. Karol Wielki wydał drugi kapitularz dla podbitych terenów Saksonii. W promulgacji powołano się na obecność w Akwizgranie przy ogłaszaniu tego aktu miarodajnych czynników saskich. Przybyli tam pochodzący – jak podkreślił redaktor kapitularza – z wielu okręgów przedstawiciele trzech saskich plemion wcielonych do państwa Franków: Westfalów, Angarów i Ostfalów (*simulque congregatis Saxonibus de diversis pagis tam de Westfalais et Angariis quam et de Ostfalais*)[32]. W 4 rozdziale kapitularza Karol Wielki zgodził się, aby sądownictwo lokalne sprawowali, jak tego wymagał stary zwyczaj, sami mieszkańcy okręgu (*ipsi pagenses*), określani też naprzemiennie równoznacznymi terminami „sąsiedzi" lub „współsąsiedzi" (*vicinantes*, *vicini*, *convicini*). To oni wydawali wyrok (*wargida*) i wymuszali dla niego posłuch. Terminologia źródła wskazuje, że pod nazwą *pagus* kryła się wspólnota terytorialno-sąsiedzka.

Rozdział 8 kapitularza z 797 r. ujawnia, w jaki sposób ta wspólnota sądziła i stosowała przymus. Wobec buntownika (*rebellis*), który nie chciał uznać wyroku wydanego przez własnych sąsiadów ani stawić się na wezwanie przed sąd króla Franków, Karol Wielki godził się na zastosowanie represji zgodnej ze starodawnym prawem plemion saskich (*secundum eorum ewa*). Mieszkańcy pagu musieli zebrać się na wiecu i podjąć tam jednomyślne postanowienie, na mocy którego podpalali następnie dom winowajcy (*condicto commune placito simul ipsi pagenses veniant et si unanimiter consenserint pro districtione illius causa incendatur*)[33]. Na początku XI w. zachodniosłowiańscy Lucicy w identycznym trybie karali współplemieńca, który jawnie sabotował realizację jednomyślnych decyzji wiecu: winowajca „tracił wszystko przez podpalenie i nieustanną grabież", chyba że zapłacił na zgromadzeniu jako okup swoją własną główszczyznę[34]. W obu wypadkach zarówno orzeczenie, jak i wykonanie kary znajdowało się dosłownie w rękach wspólnoty, a nie jakiegokolwiek wielkiego czy „małego" władcy i jego siepaczy.

W kapitularzu z 797 r. i w relacji Thietmara o Lucicach wina „buntownika" polegała na ostentacyjnym nieposłuszeństwie wobec uchwał wiecu.

Traktowano to jako zamach na podstawowe reguły życia publicznego i zniewagę macierzystej wspólnoty, która zgodnie obracała się przeciwko winowajcy. Wzmianki Helmolda i Bedy wskazują na stosowanie tego samego rodzaju represji wobec osób winnych naruszenia zasad gościnności, zwłaszcza zaś nietykalności przybysza i obowiązku zapewnienia mu bezpieczeństwa. Gość pozostawał pod opieką wspólnoty plemiennej, dla której był nie tylko łącznikiem z otaczającym światem, ale zarazem nosicielem pewnego *sacrum*. Złamanie miru chroniącego przybysza stanowiło obrazę wspólnoty. Mściła się ona zatem na winowajcy podobnie jak na „buntowniku", który ją znieważył ostentacyjnym nieposłuszeństwem wobec sądowych wyroków i politycznych decyzji wiecu. Wydaje się więc, że troskę o gościa i jego bezpieczeństwo dyktowały nie tyle spontaniczna życzliwość i poryw serca, ile surowe normy tradycyjnego prawa.

Obligatoryjny charakter reguł gościnności potwierdza burgundzka *Liber constitutionum* z początku VI w. W tytule XXXVIII tego prawa zapisano: „Ktokolwiek odmówi przybywającemu gościowi miejsca pod dachem lub przy ogniu, zapłaci 3 solidy [publicznej] kary" (*quicumque hospiti venienti tectum autfocum negaverit, trium solidorum inlatione multetur*). „Królewskich współbiesiadników", czyli drużynników i urzędników potraktowano odrębnie: kara za odmowę im gościny była dwukrotnie wyższa (*si conviva regis est, VI solidos multae nomine solvat*). Osobna regulacja dotyczyła cudzoziemskich posłów, określając przedmiot należnych im świadczeń stacyjnych: jednego wieprza lub jednego barana na każdym miejscu postoju, a zimą ponadto siano i jęczmień wedle potrzeby. Właścicielowi zwierzęcia sąsiedzi mieli solidarnie zrekompensować stratę, natomiast za odmowę należnego posłom świadczenia groziła kara 6 solidów[35].

Jak widać, władza królewska wcześnie przejęła z rąk plemiennej wspólnoty egzekwowanie powszechnego obowiązku gościnności i wykorzystała tę prerogatywę dla zaspokojenia własnych potrzeb. Taki był zapewne rodowód ciężarów publicznych określanych w różnych krajach rozmaitymi terminami: *gistum*, gościtwa, stan, *nocleh* itp. Ale obowiązek użyczenia każdemu przybyszowi gościny pod swoim dachem i miejsca przy palenisku nie był ciężarem na rzecz monarchii. Była to stara norma plemiennego prawa. Umiarkowana kara za jej niedopełnienie (3 solidy) pozwala uznać za przesadną informację Helmolda, jakoby wolno było spalić dom i dobytek tego, kto „nie bał się odmówić przybyszowi chleba" (*qui hospiti panem negare*

non timuisset). Spalenie domu i banicja były zapewne karą za znacznie cięższe przestępstwa, stanowiące pogwałcenie miru gościnnego. Ale wspomniane słowa Helmolda w zestawieniu z podobnie brzmiącą normą prawa Burgundów (*quicumque hospiti venienti tectum autfocum negaverit*) wskazują, że udzielenie przybyszowi gościny nie było sprawą dobrej woli, a odmowa podlegała karze.

Interpretację taką możemy sformułować, zestawiając okruchy informacji rozsiane po rozmaitych źródłach narracyjnych, od Cezara po Helmolda, z normami Kapitularza Saskiego i prawa Burgundów. Żaden jednak z antycznych i średniowiecznych narratorów sam takiej interpretacji nie sformułował. Stosunkowo najlepiej poinformowany Helmold prawie już dotykał sedna, ale zatrzymał się w pół kroku. Wiedział on, jak drastyczne konsekwencje groziły za złamanie reguł gościnności; zarazem jednak wiedział, że nie działał tu przymus administracyjny, lecz zgodna wrogość „wszystkich", ogółu zwracającego się przeciw jednostce. Nie przedstawił więc tego, co opisywał, w kategoriach kary, lecz w kategoriach powszechnego oburzenia i moralnej repulsji. Represja karna bez instrumentów administracyjnych, kara wymierzana i stosowana bezpośrednio przez zbiorowość nie mieściły się Helmoldowi w głowie.

Nie mieściło się to w głowie również bizantyńskiemu autorowi *Strategikonu*. Wiedział on wprawdzie, że Słowianin, który nie zapewnił bezpieczeństwa gościowi, narażał się na wróżdę, ale nie wyobrażał sobie w roli mściciela całej wspólnoty, lecz jednostkę: gospodarza, który wcześniej gościł pokrzywdzonego cudzoziemca.

Beda wiedział znacznie mniej; nigdy nie był w kraju „starych Sasów" ani nie dysponował rozeznaniem opartym na meldunkach wywiadowczych. Słyszał tylko, że „starzy Sasi" nie mają króla i że władają nimi lokalni naczelnicy, spośród których drogą losowania wyłaniają wodza na czas wojny. W tę skromniutką wiedzę ogólną wpisał zaczerpnięte z hagiograficznej tradycji wiadomości o męczeńskiej śmierci dwóch anglosaskich misjonarzy i o losie ich zabójców. W przeciwieństwie do Helmolda Beda uznał, że zgładzenie morderców i spalenie domów było karą za popełnioną zbrodnię, ale podobnie jak Helmoldowi nie mieściło mu się w głowie, by taką karę mógł wymierzyć ogół, a nie władca lub urzędnik dysponujący władzą administracyjną. Uznał więc, że decyzję o karze podjął „satrapa", rozgniewany ponoć tym, że nie dopuszczono do niego starających się o posłuchanie,

a wykonanie kary powierzył siepaczom, których wysłał na miejsce z poleceniem zabicia winowajców i spalenia wsi.

Inni narratorzy byli jeszcze dalsi od zrozumienia obligatoryjnego charakteru barbarzyńskich reguł gościnności, nic nie wiedzieli o karach, które wymuszały stosowanie się do tych reguł, i nie mieli wyobrażenia o kolektywistycznym charakterze represji karnej. Antyczni i średniowieczni pisarze przedstawiali najczęściej gościnność barbarzyńskich ludów jako naturalną cnotę, wpisując ją w stereotyp „szlachetnego dzikusa". Stereotyp ten, dobrze widoczny już w *Germanii* Tacyta, nie był obcy także Helmoldowi, który napisał o Rugianach, że mimo uporczywego trwania w pogaństwie „odznaczali się wieloma wrodzonymi zaletami" (*pollebant multis naturalibus bonis*): gościnnością, czcią dla rodziców i opieką nad starcami. Bardzo podobnie pisał Adam Bremeński o Wolinianach: „Wszyscy oni tkwią do dziś w błędzie pogańskich obrzędów, poza tym jednak nie znalazłbyś ludu zacniejszego i lepszego w obyczajach i gościnności"[36].

Charakterystykę ludów barbarzyńskich eksponującą kontrast między ich pogaństwem a przyrodzoną zacnością ich obyczajów spotykamy u Adama z Bremy jeszcze dwukrotnie w bardziej rozwiniętej postaci i z jasno wyeksplikowanym morałem. O Prusach czytamy, że są to „ludzie bardzo wielkoduszni" (*homines humanissimi*), którzy spieszą na ratunek załogom okrętów tonących lub napadniętych przez piratów. Słowo „gościnność" nie pada, ale podkreśla się troskę o bezpieczeństwo cudzoziemskich przybyszów. Ponadto Prusowie „za nic mają złoto i srebro, a obfitują w egzotyczne futra, których zapach wpoił naszemu światu śmiercionośną truciznę pychy; oni zaś traktują je jak gnój, ku naszemu, jak mniemam, potępieniu, skoro łakniemy za wszelką cenę płaszcza z kun niczym najwyższego błogosławieństwa (…). Wiele można by powiedzieć chwalebnego o obyczajach tego ludu, gdyby tylko mieli oni wiarę chrystusową, której głosicieli straszliwie prześladują. U nich to ukoronowany został męczeństwem znakomity biskup Czechów, Wojciech"[37].

Podobnie przedstawia się u Adama charakterystyka pogańskich Szwedów: „Rzekłbyś, że Szwedom nie brak żadnych bogactw, nie mają tylko owej pychy, którą my tak cenimy lub raczej wielbimy. Wszystkie bowiem przedmioty próżności, to jest złoto, srebro, wspaniałe wierzchowce, futra bobrowe i kunie, które my podziwiamy do utraty zmysłów, oni mają za nic. (…) Wszystkie ludy północy odznaczają się gościnnością, szczególnie jed-

nak nasi Szwedzi. Nie ma dla nich większej hańby, niż odmówić gościny wędrowcowi. Gorliwie współzawodniczą między sobą o to, kto jest godniejszy, by przyjąć gościa; dają mu wszystko, czego grzeczność wymaga, dopóki on zechce tu pozostać, i z gorliwością prowadzą go na kolejne kwatery do swoich przyjaciół. To mają dobrego w obyczajach. Głosicieli prawdziwej wiary, jeżeli są cnotliwi, roztropni i godni, otaczają tak wielką miłością, że nie bronią biskupom wstępu na ogólne zgromadzenie ludu, które nazywa się u nich *warh*. Tam więc nieraz słuchają dobrowolnie o Chrystusie i chrześcijańskiej religii. I może łatwo daliby się nawrócić słowem na naszą wiarę, gdyby źli nauczyciele, którzy nie Jezusa Chrystusa, lecz własnej szukają korzyści, nie gorszyli tych, których można zbawić”[38].

W sprawie gościnności Adam Bremeński dysponował dobrymi informacjami, które czerpał nie tylko od kupców, ale przede wszystkim od misjonarzy. Arcybiskupstwo hamburskie traktowało pogańskie ludy basenu Morza Bałtyckiego, zwłaszcza zaś Skandynawii jako strefę swoich misyjnych wpływów. Adam z Bremy był rzecznikiem tych ambicji, a uszczypliwe słowa o „złych nauczycielach” dotyczyły zapewne misyjnych konkurentów jego macierzystej metropolii. W każdym razie znał on doświadczenia „głosicieli prawdziwej wiary” i wiedział o normie nakazującej przyjmowanie wędrowców, choć podobnie jak inni narratorzy nie rozumiał, że była to norma prawa. Adam sądził, że Szwedzi traktowali odmowę gościny wyłącznie jako czyn haniebny, podczas gdy był to u barbarzyńców czyn zabroniony i karalny. Wiedział też Adam Bremeński o zwyczaju przeprowadzania gościa przez gospodarza na nową kwaterę, ale nie dostrzegł w tym normy związanej z ochroną bezpieczeństwa przybysza. Przede wszystkim jednak relacja o gościnności Szwedów została połączona z daleko mniej wiarygodnym zapewnieniem o pogardzie, jaką lud wikingów żywił jakoby dla złota, srebra i wszelkich bogactw oraz wpisana w moralitet wyraźnie adresowany do chrześcijańskiej kultury Zachodu.

W idealizowaniu barbarzyńców Adam Brameński i inni chrześcijańscy pisarze średniowiecza mieli w pogańskiej starożytności wielkiego poprzednika. Był nim Tacyt. Pisał on w 5 rozdziale *Germanii*: „Czy srebra i złota odmówiła im łaska, czy gniew bogów, nie jestem pewny. Nie śmiałbym jednak twierdzić, że w całej Germanii nie ma żadnej żyły, która rodzi srebro lub złoto, bo któż tego poszukiwał? Posiadaniem i używaniem tych kruszców nie bardzo się przejmują. Można u nich widzieć srebrne naczynia, po-

darowane ich posłom i naczelnikom, w takiej samej poniewierce, jak te, które ulepione są z gliny (…)".

Z perspektywy cesarskiego Rzymu skala różnic społecznych u ludów germańskich przedstawiała się skromnie, a zgrzebna szarość mogła wydawać się powszechną dominantą ich stylu życia. Tacyt mówi jednak coś więcej. Według niego elitom germańskich plemion obce było zamiłowanie do przepychu. Bogate wyposażenie germańskich grobów książęcych zadaje kłam tym słowom[39]. W zaświatach, podobnie jak na ziemi, złoto i srebro poświadczało wysoką pozycję plemiennych przywódców. W tym wypadku Tacyt minął się z prawdą tak samo jak Adam Bremeński. Ale Adam, jak już wiemy, nie znał *Germanii*. Znał tylko to, co znalazło się w kompilacji Rudolfa z Fuldy. Rozdział 5 *Germanii* został w tej kompilacji pominięty i nie mógł być dla Adama Bremeńskiego źródłem inspiracji. Nie sposób też wskazać tu innego literackiego pierwowzoru. Zbieżność informacji prawdziwych w niezależnych od siebie źródłach dałaby się wytłumaczyć trafnością obserwacji. Zbieżność błędnego mniemania, gdy nie wynika z literackiej kontaminacji, stawia nas wobec bardziej złożonego problemu i nie daje się tak prosto objaśnić.

W słowach Tacyta o lekceważeniu srebra i złota przez Germanów można wyczuć ukryty morał. Nieco dalej, charakteryzując zwyczaje małżeńskie Germanów, Tacyt już nie kryje moralizatorskiej intencji. „Małżeństwa są tam surowe – pisze – i nic bardziej godnego pochwały nie znalazłbyś w ich obyczajach (…). Posag wnosi nie żona mężowi, lecz mąż żonie. Rodzice i krewni są przy tym obecni i badają podarki, które nie są dobrane dla zaspokojenia kobiecej próżności ani tego rodzaju, żeby się w nie nowo poślubiona przystroiła; są to woły, okiełznany rumak i tarcza wraz z włócznią i mieczem. Na podstawie tych darów otrzymuje się żonę, która także ze swej strony coś z rynsztunku mężowi przynosi".

Pod nazwą posagu (dos) pomieszał Tacyt trzy różne płatności: *metfio*, czyli uzgodnioną cenę, jaką pan młody musiał zapłacić ojcu lub innemu opiekunowi wybranki za nabycie nad nią męskiej władzy opiekuńczej (tzw. mundu); *morgengab*, czyli dar poranny składany żonie przez męża nazajutrz po zaślubinach; wreszcie dar ojcowski (*faderfio*), czyli wyprawkę, jaką wydawana za mąż kobieta otrzymywała z domu rodzinnego. Bardziej od nieporozumienia interesuje nas jednak w tym wypadku komentarz Tacyta dotyczący ofiarowanych przedmiotów. Miały one przypominać kobiecie,

„że wchodzi w dom męża jako towarzyszka trudów i niebezpieczeństw, aby na równi z nim w pokoju i na wojnie cierpieć i być odważną; na to wskazują sprzężone woły, na to osiodłany koń, na to podarowana broń. Tak ma żyć, tak umierać; to, co przyjęła [woły i ekwipunek wojenny ofiarowane jakoby kobiecie przez męża – K.M.], powinna oddać dzieciom nieskażone i godne, aby je przyjęły synowe i aby one z kolei przekazały to wnukom.

Przeto żyją w dobrze chronionej czystości, nie zepsute żadnymi pokusami widowisk, żadnymi podnietami uczt. Tajemnej wymiany listów ani mężczyźni, ani kobiety nie znają. Wielką rzadkością jest wśród tak licznego ludu cudzołóstwo, za które mąż ma prawo niezwłocznie wymierzyć winowajczyni karę: z obciętymi włosami, nagą wyrzuca ją w obecności krewnych z domu i bijąc pędzi przez całą wieś (…). Albowiem dla takiej, która frymarczyła swoim wstydem, nie ma przebaczenia (…). Nikt tam nie śmieje się z występków i nie nazywa się duchem czasu uwodzić i dać się uwieść. Jeszcze lepiej postępują te plemiona, u których tylko dziewice wychodzą za mąż i raz na zawsze kończy się szansa zamęścia. Tak otrzymują jednego męża jak jedno ciało i jedno życie, aby ich myśli i pragnienia nie sięgały dalej i aby nie tyle męża, ile małżeństwo ukochały. Liczbę dzieci ograniczać lub któreś [z nowo narodzonych] zabijać uważają za hańbę. Więcej tu znaczą dobre obyczaje niż gdzie indziej dobre prawa”[40].

O karaniu cudzołożnic Tacyt miał dobre informacje. Badacze tzw. zwłok bagiennych natrafili na ciała kobiet, które przed śmiercią pozbawiano włosów na głowie, bito je, kaleczono i dręczono, nim wreszcie wrzucono do trzęsawiska. Wolno to skojarzyć z normą prawa Burgundów dotyczącą uśmiercania wiarołomnych żon w bagnie[41]. Nasuwa się też skojarzenie z edyktem króla Longobardów Liutpranda z 734 r. Osobny rozdział poświęcono tam kobietom, które dopuszczały się grupowo rozboju. Władcę szczególnie bulwersowało to, że występowały one niejako w męskiej roli: nie dość, że popełniały zbrodnię, to jeszcze naruszały przy tym obyczajowe tabu związane z podziałem płci. Oprócz przewidzianej prawem kary pieniężnej za rozbój Liutprand nakazał zatem swoim urzędnikom poddawać winowajczynie drastycznej karze cielesnej: należało „pozbawić je włosów na głowie i chłoszcząc, oprowadzać po okolicznych wsiach, aby w przyszłości kobiety nie ważyły się popełniać takiej zbrodni” (*publicus* […] *comprehendat ipsas mulieres, etfaciat eas decalvari et frustare per vicos vici-*

nantes ipsius loci, ut de cetero mulieres tale malitia facere non presumant) [42].

Była to zapewne tradycyjna forma represji, praktykowana na długo przedtem, nim król postanowił stosować ją wobec kobiet, które dopuściły się „męskiej" zbrodni rozboju. Sam termin *decalvatio*, występujący również w edyktach z 726 i 750 r., oznaczał karę hańbiącą, związaną z trwałym oszpeceniem i napiętnowaniem. Chodziło raczej o zdarcie niż o zwykłe obcięcie włosów[43].

Archeologia i prawa zwyczajowe pozwalają więc potwierdzić i uściślić słowa Tacyta. Wiarygodne informacje o okrutnym karaniu cudzołożnic wpisał jednak Tacyt w pewien schemat, który w jego autorskim zamyśle był ważniejszy od empirii. Trudno sobie wyobrazić niepiśmiennych Germanów wymieniających listy miłosne. Wychwalając ich za to, że tego nie robią, Tacyt miał na widoku kogoś innego; piętnował rozwiązłość swoich własnych współobywateli. Przetykany pochwałami opis surowości obyczajowej Germanów służył do prawienia morałów dekadenckiemu Rzymowi. Stereotyp „szlachetnego barbarzyńcy" miał stawiać przed oczy cywilizowanemu światu wzór zapomnianych cnót.

Identyczną funkcję pełnił ten stereotyp w piśmiennictwie chrześcijańskim średniowiecznej Europy. W 745 lub 746 r. św. Bonifacy napisał do anglosaskiego króla Mercji, Aethelbalda, list, w którym surowo piętnował pozamałżeńskie stosunki seksualne adresata. „Nie tylko chrześcijanie, ale i poganie – podkreślał – uważają to za hańbę i wstyd. Bo nawet poganie, choć nie znają prawdziwego Boga, samorzutnie (*naturaliter*) przestrzegają w tych rzeczach tego, co jest prawem ustanowionym od początku przez Boga; dochowując mianowicie swoim żonom wierności małżeńskiej, karzą rozpustników i cudzołożników. Albowiem w starej [kontynentalnej] Saksonii, jeżeli dziewica splami ojcowski dom rozpustą lub kobieta zamężna, niepomna węzła małżeńskiego, popełni cudzołóstwo, to zdarza się, że ją zmuszają, aby własną ręką założywszy sobie powróz życie zakończyła, a nad zgliszczem jej [pogrzebowego] stosu wieszają jej uwodziciela. Kiedy indziej zaś zbiera się niewieścia zgraja i chłoszcząc, oprowadza cudzołożnicę po okolicy; kobiety obcinają jej odzież do pasa, smagają rózgami, kłują i tną całe jej ciało nożami, pokrwawioną od drobnych ran i pokaleczoną przekazują ze wsi do wsi, a naprzeciw nadbiegają wciąż nowe biczownicz-

ki, wiedzione gorliwością cnoty, aż ją w końcu porzucą martwą lub ledwie żywą innym ku przestrodze, aby bały się cudzołożyć i łajdaczyć.

A Winedowie [tj. Słowianie – K.M.], choć są najszpetniejszym i najlichszym rodzajem ludzi, z taką gorliwością przestrzegają wzajemnej miłości małżonków, że kobieta nie godzi się żyć po śmierci męża. I z uznaniem spotyka się u nich taka niewiasta, która własnoręcznie zada sobie śmierć i na jednym stosie spłonie ze swoim mężem.

Gdy więc poganie, którzy nie znają Boga ani praw głoszonych przez apostołów, samorzutnie czynią to, co jest prawem, i ukazują dzieło praw zapisane w swoich sercach, tym bardziej ty, drogi synu, skoro jesteś chrześcijaninem i mienisz się czcicielem prawdziwego Boga (…) czas już, abyś (…) zbrukaną duszę obmył ze smrodu rozpusty”[44].

Zbieżność tego wywodu z 19 rozdziałem *Germanii* jest widoczna, ale nie polega na podobieństwie sformułowań ani nawet na podobieństwie szczegółów. Przeciwnie: o zmuszaniu cudzołożnic do samobójstwa, o wieszaniu uwodziciela nad pogrzebowym stosem uwiedzionej ani o zbiorowym kobiecym samosądzie Tacyt nie wiedział, a w każdym razie nie wspomniał. U Bonifacego z kolei nie ma mowy o pozbawianiu winowajczyni włosów ani o wyrzucaniu jej z domu w obecności krewnych, ani o tym, że to mąż pędził ją przez wieś, bijąc. U Tacyta naga cudzołożnica była według Bonifacego podczas swej męczeńskiej drogi półnaga – z odzieniem uciętym na wysokości pasa. Tak znaczna rozbieżność szczegółów wyłącza literacką inspirację. Winfryd-Bonifacy nie zaczerpnął opisu obyczajów pogańskich Sasów od Tacyta. Opierał się na doświadczeniach związanych z własną działalnością misyjną i na zasłyszanych informacjach. Zapewne nawet nie znał *Germanii*.

Nie ulega jednak wątpliwości, że Tacyt i Bonifacy operowali tymi samymi stereotypami. U obu autorów wizerunek surowości obyczajów w barbarzyńskim świecie spięty jest – niczym klamrą – morałem, który nadaje sens opisowi. Tacyt kunsztownie wpisał ten morał w narrację, Bonifacy wyłożył swoje pouczenia brutalnie, kawa na ławę. W obu wypadkach mamy jednak do czynienia z podobnym ideałem, z podobnie restrykcyjnymi normami obyczajowymi, z podobnym pojmowaniem miejsca kobiety w patriarchalnym ładzie rodziny i społeczeństwa. Bonifacy był pod tym względem typowym przedstawicielem myśli chrześcijańskiej swoich czasów, ale i poglądy Tacyta nie odbiegały zasadniczo od moralistyki pogańskiej wczesnego ce-

sarstwa. Aksjologiczne podobieństwo obu pisarzy nie powinno nas dziwić: Kościół był spadkobiercą kultury klasycznej także w tym, co dotyczyło rygoryzmu obyczajowych nakazów i zakazów[45].

Dla propagowania tych nakazów i zakazów zarówno Tacyt, jak i św. Bonifacy posłużyli się stereotypem „szlachetnego barbarzyńcy". Obaj pisarze stawiali barbarzyńców za wzór, by głosić radykalne ideały moralności małżeńskiej. Tacyt chwalił te plemiona germańskie, które nie zezwalały ponoć na powtórne zamążpójście wdów i opatrywał to komentarzem godnym najsurowszych kościelnych moralistów: chodzi o to, żeby kobieta ukochała nie tyle męża, ile samą instytucję małżeństwa. Bonifacy szedł jeszcze dalej: z wyraźną aprobatą opisywał słowiański obyczaj samobójstwa wdowy po śmierci męża. Obaj pisarze pochwalali okrucieństwo barbarzyńców wobec cudzołożnic. Nawet niedopuszczalne z chrześcijańskiego punktu widzenia przymuszanie wszetecznicy do samobójstwa ani obrządek ciałopalny nie powstrzymały świętego od chwalenia Sasów za to, że tak przykładnie karzą jawnogrzesznice.

Charakterystyczne jest też u Tacyta i u średniowiecznych narratorów podobieństwo konstrukcji: barbarzyńcy, a przecież pod wieloma względami zacniejsi od Rzymian; poganie, a przecież w niejednym lepsi od chrześcijan. Nie znają chrześcijańskiego Boga, ale noszą w sercu dzieło jego praw, przez co samorzutnie (*naturaliter*) przestrzegają nakazów cnoty. Brzmi to prawie jak u Tacyta: „Więcej tu znaczą dobre obyczaje niż gdzie indziej dobre prawa". Nie mamy do czynienia z literackim wzorem, lecz z czymś bardziej złożonym i kłopotliwym; z wytworem kulturowej wspólnoty. Dziedzictwo kultury klasycznej odcisnęło się na sposobie postrzegania ludów barbarzyńskich przez cywilizowanych narratorów starożytności i średniowiecza. Kłopot polega na tym, że sposób postrzegania jest zarazem sposobem niedostrzegania.

Tacyt wiedział o Germanach, Adam Bremeński zaś o Szwedach i Prusach, że zróżnicowanie społeczne jest u nich mniejsze, a standard życia prostszy niż w cywilizowanym świecie. Obaj autorzy nadinterpretowali tę wiedzę, przypisując barbarzyńskim elitom – mylnie, ale w zgodzie ze stereotypem „szlachetnego dzikusa" – lekceważenie dla złota i zbytku. Na szczęście możemy skorygować ten wizerunek, choć nie zawsze źródła dają nam taką możliwość.

Antyczni i średniowieczni pisarze dysponowali wiarygodnymi informacjami o surowych normach i drakońskich środkach, które zapewniały poszanowanie patriarchalnego ładu w barbarzyńskim świecie. Tacyt i Bonifacy zbudowali na tej podstawie moralitet adresowany do własnego kręgu kulturowego. Nie dostrzegali permisywnej strony stosunku barbarzyńców do erotyki i rodziny: przyzwolenia na kontakty seksualne wolnych mężczyzn z niewolnymi lub półwolnymi konkubinami oraz praw przysługujących potomstwu zrodzonemu z takich związków. W tej dziedzinie zwyczajowe normy plemiennego prawa i oparta na nich praktyka przez długi jeszcze czas po chrystianizacji pozostawały w konflikcie z wymaganiami Kościoła[46].

Solidna wiedza oparta na doświadczeniach kupców, posłów, zwiadowców i misjonarzy legła u podstaw licznych opisów gościnności barbarzyńskich ludów. Itu jednak mamy do czynienia z obrazem zakłóconym przez nieporozumienia w komunikacji międzykulturowej i przez nacisk stereotypów. Obserwatorzy z cywilizowanego świata nie pojmowali, że zwyczaj był w społeczeństwach plemiennych prawem, nie rozumieli wspólnotowych mechanizmów przymusu i nie umieli dostrzec, że gościnne zachowania wynikały z obowiązku, za którym stał przymus. Widzieli w tym przejaw naturalnej dobroci, potwierdzenie stereotypu „szlachetnego dzikusa”.

Zapewnienia, jakoby barbarzyńskie elity gardziły złotem, pozwoliła skorygować archeologia. W kwestii rygoryzmu obyczajowego, a także w sprawie gościnności udało się uzupełnić i skorygować świadectwa źródeł narracyjnych na podstawie spisów prawa. Czy jednak matryca kultury klasycznej nie odcisnęła swojego piętna także na pisemnych kodyfikacjach tradycji prawnej ludów barbarzyńskich? W jakiej mierze tzw. *leges barbarorum* pozwalają przekroczyć ograniczenie perspektywy badawczej przez horyzont umysłowy źródeł narracyjnych?

ROZDZIAŁ II
Prawa barbarzyńców

Od recytowanego do pisanego prawa

22 listopada 643 r., w Pawii, król Rotari ogłosił pierwszą pisemną kodyfikację prawa Longobardów. W pełniącym funkcję epilogu rozdziale 386 tego aktu czytamy: „Niniejszy edykt naszych rozporządzeń (…) ułożyliśmy, poszukując i przypominając sobie z najwyższą starannością, jakiej użyczyła nam łaska niebios (…) starodawne prawa ojców naszych, które [dotychczas] nie były spisane (*inquirentes et rememorantes antiquas legis patrum nostrorum, quae scriptae non erant*), i (…) za wspólną radą i zgodą naszych wielmożów, sędziów oraz całego naszego najszczęśliwszego wojska poleciliśmy zapisać je na tym oto pergaminie (…) potwierdzając nadto przez *gairethinx*, według zwyczaju naszego ludu, że ma to być prawo trwałe i niewzruszone”. Jednocześnie król zastrzegł na przyszłość, „że cokolwiek z bożą łaską badając wnikliwie starodawne prawa Longobardów, zdołamy sobie jeszcze przypomnieć osobiście lub przez starców (*tam per nosmetipsos quam per antiquos homines memorare potuerimus*), winniśmy to dołączyć do niniejszego edyktu”[1].

Jest to jedyna w swoim rodzaju uroczysta deklaracja królewskiego kodyfikatora, sformułowana i zapisana dokładnie w tej samej chwili, gdy normy plemiennego prawa przenoszono z ustnej tradycji „na ten oto pergamin” (*in hoc membranum scribere iussimus*). Zwraca uwagę dwojaka legitymizacja edyktu. Nie wystarczył sam akt królewskiej woli, nawet wsparty formułką o wspólnej zgodzie wielmożów i „całego wojska”; trzeba jeszcze było wspomnieć o zatwierdzeniu kodyfikacji per gairethinx, czyli przez tradycyjny rytuał wiecowej aklamacji[2]. Rotari nie był malowanym władcą, ale uważał za stosowne podkreślić, że oprócz niego i w zgodzie z nim w tak ważnej sprawie wypowiedział się wiec. Stary plemienny obyczaj (*ritus gentis nostrae*) wymagał, aby w ten sposób, przez potrząśnięcie włóczniami na zgromadzeniu, wyrażona została powszechna zgoda dostojników i ogółu wojowników, czyli całego ludu Longobardów. Nie bez powodu redaktorzy tego edyktu w uroczystym prologu posługiwali się zamiennie etnicznym określeniem ludu (*Langobardi*) i technicznym określeniem wojska (*exercitus*).

Przed 643 r. prawo Longobardów nie było spisane, ale istniało od wielu pokoleń. W epilogu stwierdzono to czarno na białym. Godna uwagi jest przy tym deklaracja o stosunku edyktu do wcześniejszego, niepisanego prawa. Rotari nie przedstawił się w epilogu jako prawodawca, lecz jako kodyfikator dawnych norm. Król podkreślił z naciskiem, że poszukiwał starannie w pamięci starodawnego prawa przodków, aby je przenieść na pergamin. Nie chodziło tu o pamięć jednostki, lecz o pamięć wspólnoty przekazywaną ustnie z pokolenia na pokolenie. Istotną rolę odgrywali w tym zapewne „starcy" (*antiqui homines*), na których powołał się w epilogu królewski kodyfikator.

Mimo ogłoszenia edyktu prawo pisane nie uzyskało wyłączności. Rotari zapowiedział, że będzie w dalszym ciągu badał tradycję i sięgał do pamięci prawnej swego ludu, aby uzupełnić edykt o normy, które przeoczył podczas prac nad pierwszą kodyfikacją. Być może władca, który już w edykcie z 643 r. zmodyfikował niejedną starą regułę, pozostawiał sobie otwartą furtkę pozwalającą wprowadzać do prawa Longobardów kolejne zmiany pod pozorem uzupełnień. Dopisany po epilogu rozdział 387, eliminujący krwawą zemstę za nieumyślne zabójstwo, wydaje się taką zakamuflowaną innowacją. Ale król Liutprand, największy po Rotarim kodyfikator, choć otwarcie ustanawiał nowe i zmieniał dawne normy prawne, w dwóch wypadkach powołał się na stare zwyczaje (*antiquae cawarfidae*)[3]. Obowiązywały one od dawna w sądowej praktyce – wyjaśniał król – mimo że nie były dotąd zapisane w edyktach. Liutprand zapełnił lukę, wpisując owe normy do korpusu praw. Postąpił więc dokładnie tak samo, jak deklarował Rotari w epilogu z 643 r. Nie ulega wątpliwości, że wiele zwyczajowych norm pozostało poza pisanym prawem. Działo się tak nie tylko u Longobardów. Prawa barbarzyńców miały kazuistyczny a nie systematyczny charakter. Zakres rzeczowy tych kodyfikacji bywał rozmaity, ale żadna nie ogarniała wszystkich obowiązujących norm. Obok spisanego funkcjonowało i cieszyło się uznaniem prawo niepisane, które przed kodyfikacją panowało niepodzielnie.

Ktoś musiał zachowywać to prawo w pamięci, głosić je na zgromadzeniach, gdzie rozsądzano spory i osądzano przestępstwa, oraz dbać o wierny przekaz tradycji. U Franków sformułowanie wyroku należało do tzw. rachinburgów, którzy na lokalnym wiecu sądowym (in *mallo*) pełnili funkcję podobną do późniejszej ławy przysięgłych. Na placu wiecowym zasiadali

oni w wyróżnionym miejscu (*rachinburgi in mallobergo sedentes*) i mieli obowiązek przedstawić zgromadzonym, zapewne do aklamacji, uzgodniony między sobą wyrok. Sprowadzał się on do wskazania odpowiedniej normy, czyli – jak to wprost określały *Lex Salica* i *Lex Ribuaria* – do „powiedzenia prawa salickiego" (bądź prawa ripuarskiego)[4]. Siłą rzeczy rachinburgowie musieli to prawo znać. Nie wygląda jednak na to, by ich wiedza mogła pochodzić z lektury. *Mallus* był ośrodkiem lokalnej wspólnoty wiecu i sądu[5]. W tej wspólnocie rachinburgowie cieszyli się bez wątpienia autorytetem, ale należeli do grona sąsiadów i czytać, do tego jeszcze po łacinie, na ogół nie potrafili. Nie tylko przed pisemną kodyfikacją, ale i w jakiś czas po niej, głównymi kustoszami tradycji prawnej musieli być sędziowie wyższego rzędu, wyrastający ponad lokalne wspólnoty.

W średniowiecznej Islandii główną rolę odgrywał na tym polu człowiek piastujący urząd głosiciela prawa (*logsogumadr*). Przewodniczył on na dorocznym ogólnokrajowym wiecu zwanym althingiem, a otwierając to zgromadzenie, musiał za każdym razem uroczyście recytować normy islandzkiego prawa. Najsłynniejszy z logsogumadrów, Snorri Sturluson, piastował ten urząd w latach 1215-1218 i 1222-1231. Był on człowiekiem pióra, a islandzkie prawa zwyczajowe zostały spisane około 1117-1118 r. Mimo to Snorri w ciągu trzynastu lat urzędowania musiał te prawa trzynastokrotnie wygłaszać. Nie czytać, ale właśnie recytować z pamięci. Taka była zwyczajowa powinność logsogumadra, prastary rytuał, który w kulturze tradycyjnej, opartej na przekazie ustnym, miał też istotne znaczenie praktyczne. W Norwegii podobną rolę, tyle że w skali regionalnej, odgrywali lagmanowie: głosili oni prawo i przewodniczyli na thingach poszczególnych prowincji. Już Konrad Maurer uważał, że u podstaw dwunastowiecznych praw Frostatingu i Gulatingu legły zapisy zwyczajowych norm głoszonych na tamtejszych wiecach przez lagmanów. Podobnego zdania jest Aron Gurewicz[6]. Nie mamy wprawdzie bezpośrednich informacji o trybie norweskich kodyfikacji, wydaje się jednak, że zapis ustnej tradycji plemiennego prawa musiał odbywać się w taki właśnie sposób. Za trafnością tego domysłu przemawiają informacje i poszlaki dotyczące sporządzenia prawa Bawarów, prawa salickiego i prawa Fryzów.

Prolog prawa Bawarów jest prawdziwym popisem średniowiecznej erudycji. Osnowa została zapożyczona z Etymologii Izydora z Sewilli. Na początku figuruje poczet antycznych prawodawców, od Mojżesza do Teodo-

zjusza, po czym następuje stwierdzenie, że z czasem rozmaite ludy wybrały sobie prawa wedle własnego zwyczaju. „Stary zwyczaj traktowany jest bowiem jak prawo (*longa enim consuetudo pro lege habetur*). Prawo są to rozporządzenia ustanowione na piśmie, zwyczaj zaś jest sprawdzonym od dawna obyczajem, czyli prawem niepisanym. Albowiem prawo bierze nazwę od czytania (*nam lex a legendo vocata)*, gdyż jest spisane (…). Zwyczajem zaś nazywamy to, co jest zwykle w użyciu".

W tym miejscu kompilator odstąpił od Izydora, by przedstawić pogląd na kodyfikację prawa Bawarów: „Gdy król Franków, Teodoryk, bawił w Châlon, wybrał mędrców, którzy byli w jego królestwie znawcami starodawnych praw (*elegit viros sapientes qui in regno suo legibus antiquis eruditi erant*). Król polecił im, by według jego wskazań spisali prawa Franków, Alemanów i Bawarów oraz wszystkich [innych] ludów podlegających jego władzy, zgodnie ze zwyczajem każdego z nich; dodał to, co należało dodać, i usunął to, co nieporządne; to zaś, co było według zwyczaju pogan, zmienił zgodnie z prawem chrześcijan. A czego król Teodoryk ze względu na starodawny zwyczaj pogan nie zdołał naprawić, to później zaczął [zmieniać] król Childebert, król Chlotar zaś doprowadził do końca. Wszystko to przesławny król Dagobert przez jaśnie oświeconych mężów Klaudiusza, Chadoinda, Magnusa i Agilulfa odnowił, ulepszył wszystkie stare prawa i przekazał je na piśmie każdemu ludowi w takiej postaci, w jakiej trwają do dziś"[7].

W tej postaci, jaką znamy, *Lex Baiuvariorum* nie pochodzi jednak z czasów, o których wspomina prolog, lecz z pierwszej połowy VIII w. Dokładna data sporządzenia tekstu jest sporna. Zdaniem Franza Beyerle i Karla Augusta Eckhardta spis powstał w klasztorze Altaich między r. 741 a 743[8]. Mogłoby to tłumaczyć książkową uczoność prologu oraz wizygockie koneksje pisarza. Kimkolwiek zresztą ów pisarz był, z pewnością nie uważał się za kodyfikatora. Opatrzył tylko istniejący już tekst prologiem, a może też w innych miejscach przyłożył rękę do nadania spisowi prawa pewnej ogłady literackiej.

Nie wynika z tego, że można przyjąć za dobrą monetę zawarte w prologu twierdzenie, jakoby pierwszą kodyfikację prawa Bawarów, a także Franków, Alemanów i jakichś jeszcze innych ludów przeprowadził Teodoryk I (511-534). W rzeczywistości prawo salickie skodyfikował ojciec Teodoryka, Chlodwig, w ostatnich latach panowania (507-511), a Frankowie ripuar-

scy długo jeszcze czekali na swoją kolej. Harald Siems słusznie zauważył, że podjęcie takiej inicjatywy wobec Bawarów przez Teodoryka Inie mieści się w granicach historycznego prawdopodobieństwa[9]. Przedstawiając władcę sprzed dwóch stuleci jako inicjatora pierwszej bawarskiej kodyfikacji, kompilator prologu po prostu wyraził pogląd, że *Lex Baiuvariorum* jest tekstem o bardzo starym, czcigodnym rodowodzie. Opowieść o tym, jak Teodoryk zabrał się do dzieła, nie jest jednak bezwartościowa. Jest ona projekcją doświadczeń duchowieństwa, które w VIII w. całkiem dobrze wiedziało, jak to się robi. Autor prologu zdawał sobie sprawę, że pisemna kodyfikacja musiała trzymać się starych zwyczajów, wobec czego należało zaangażować w to przedsięwzięcie znawców ustnej tradycji prawnej. Wiedział ponadto, że stare zwyczaje nosiły znamię pogańskich wierzeń, które król przy kodyfikacji starał się wyeliminować, ale ze względu na głębokie zakorzenienie starodawnej tradycji nie mógł zmienić zbyt wiele za jednym zamachem. Nie powinniśmy lekceważyć tej wiedzy.

Najstarsze wiadomości o tym, jak postępowano przy kodyfikacji zwyczajów prawnych, zawiera tzw. *Krótki prolog* do prawa salickiego. Prolog ten pochodzi z VI w. i zasadniczo zasługuje na wiarę, mimo że dołączono go do korpusu norm prawnych w jakiś czas po ich spisaniu. Charakterystyczne, że w roli inicjatora kodyfikacji nie występuje tu król, lecz plemię: „Spodobało się z pomocą Pana i zostało uzgodnione między Frankami oraz ich możnymi, aby dla zachowania między sobą pokoju położyć kres narastaniu wszelkich gwałtownych sporów (…)”. Sformułowanie to przywodzi na myśl decyzję wiecu lub przynajmniej konsens zgromadzenia, zwłaszcza że w następnym zdaniu czytamy: „Byli więc między nimi wybrani spomiędzy wielu czterej mężowie o imionach Wisogast, Arogast, Salegast i Widogast we wsiach położonych za Renem: w Bodeheim, Saleheim i Widoheim, którzy [to mężowie], spotykając się na trzech [kolejnych] wiecach i omawiając starannie początki wszelkich spraw sądowych, wydali o każdej następujący osąd (…)” (*qui per tres mallos convenientes omnes causarum origines sollicite discutientes de singulis iudicium decreverunt in hoc* modo)[10]. Po tych słowach następuje spis 65 tytułów prawa salickiego.

Salegasta i Widogasta wolno uznać za eponimów położonych na wschód od Renu miejscowości Saleheim i Widoheim. Wymienione w prologu nazwy miejscowe wskazują widocznie na miejsca pochodzenia ludzi wybranych do kodyfikacji. Byli oni niewątpliwymi Frankami z jednolicie ger-

mańskich obszarów Austrazji. Trudno spodziewać się po takich ludziach, że w ciągu dziesięciu lat od chrztu Chlodwiga poznali łacinę i sztukę pisania w stopniu wystarczającym do uwiecznienia prawa salickiego na pergaminie. Prolog nie sugeruje zresztą niczego podobnego. Czterej mężowie, których Frankowie wybrali ze swego grona dla przeprowadzenia kodyfikacji, wykonywali powierzone im zadanie nie przy pulpicie do pisania, lecz *per tres mallos.*

Termin *mallus* był zlatynizowaną formą starogermańskiego wyrazu *mahla* (mowa, zgromadzenie). Był też synonimem wyrazu *thing* (wiec). W stosunkowo późnym (1071 r.), ale w kwestiach słownictwa miarodajnym dokumencie opata Odalryka z Lorsch czytamy, że grupa chłopów została zwolniona z obowiązkowego udziału w trzech walnych wiecach sądowych (*mallus*), zwanych pospolicie *ungebotene ding*, które co roku odbywały się we dworze klasztornym (a *tribus principalibus mallis, qui vulgo ungeboden ding vocantur, quibus ad curtim Liutereshusin annuatim manniebatur*)[11]. W tym wypadku chodziło o sądownictwo patrymonialne, sprawowane na mocy immunitetu przez opata jako pana gruntowego, ale same instytucje sądowe oraz ich nazwy miały przedimmunitetowy rodowód. Określenie *principalis mallus*, czyli *ungebotene thing*, oznaczało wiec powszechny, na którym w zwyczajowych, znanych każdemu terminach gromadzili się, w zasadzie obowiązkowo, mieszkańcy okręgu sądowego. *Gebotene thing* oznaczał natomiast zgromadzenie zwołane specjalnie dla rozpatrzenia jakiejś sprawy, często w węższym składzie, z obowiązkowym udziałem rachinburgów i zainteresowanych stron.

W prawie salickim wyraz *mallus* występuje wielokrotnie i oznacza zawsze wiec sądowy – powszechny lub specjalnie zwołany. Nie sposób przypuścić, by w prologu użyto tego słowa w jakimś innym znaczeniu. Waga sprawy oraz zwrot *per tres mallos* wskazują, że mowa o trzech kolejnych wiecach powszechnych. Tam, w obecności zgromadzonego ludu, Wisogast, Arogast, Salegast i Widogast spełnili powierzoną im misję. Polegała ona, według lapidarnych słów prologu, na rozpatrzeniu przyczyn wszelkich spraw sądowych – nie tylko tych, które zostały akurat wniesione podczas trzech kolejnych wieców, ale wszystkich w ogóle (*omnes causarum origines*) i na wydaniu w każdej z nich wyroku (*de singulis iudicium decreverunt*). Wydanie wyroku na wiecu polegało na wygłoszeniu odpowiedniej normy prawa Franków salickich; należało *dicere legem salicam*. Nasuwa

się wniosek, że czterej mężowie wybrani przez Franków do przeprowadzenia kodyfikacji robili to samo, co islandzki logsogumadr na kolejnych althingach, a norwescy i szwedzcy lagmanowie na thingach prowincjonalnych: głosili prawo. Wisogast, Arogast, Salegast i Widogast robili to jednak ze szczególną starannością i komisyjnie, gdyż zostali do tego specjalnie wybrani jako ludzie najbardziej kompetentni. W toku kodyfikacji rola tych najwybitniejszych głosicieli plemiennego prawa Franków nie polegała na pisaniu, lecz na mówieniu.

Ich słowa musiał tłumaczyć na łacinę i zapisywać ktoś inny: jakiś skryba, którego imię nie było widocznie godne uwiecznienia w prologu. Ów skryba znał – rzecz jasna – mowę Franków, bodaj nawet lepiej niż łacinę, jak można wnosić z licznych barbaryzmów występujących w tekście prawa salickiego. Zanotowane przez niego słowa głosicieli prawa musiały jeszcze przejść redakcyjną obróbkę, a przy okazji cenzurę. Na ślad takiej dwuetapowej redakcji oraz ingerencji cenzorskich naprowadza osobliwa struktura prawa Fryzów.

Decyzja o kodyfikacji zwyczajowych praw Sasów, Turyngów, Franków Chamawskich i Fryzów zapadła z inicjatywy Karola Wielkiego na zjeździe w Akwizgranie w 802 r. Tradycja rękopiśmienna tych kodyfikacji jest wątła: *Lex Saxonum* zachowała się w dwóch kopiach, *Lex Turingorum* w jednej kopii z X w., a tekst prawa Fryzów znamy tylko z edycji ogłoszonej drukiem w 1557 r. przez Johannesa Herolda[12]. Podstawa rękopiśmienna tego wydania zaginęła.

Tekst ogłoszony przez Herolda składa się z dwudziestu dwu tytułów właściwego prawa Fryzów oraz jedenastu tytułów określonych przez wydawcę jako *Dodatek mędrców (Additio sapientum).* Nagłówek *Additio sapientum* pochodzi najprawdopodobniej od samego Herolda, z pewnością jednak nie była to integralna część skodyfikowanego prawa. *Additio* jest zbiorem orzeczeń wydanych przez dwóch nieznanych skądinąd ludzi: Wlemara i Saksmunda. Na samym początku, przed pierwszym tytułem *Dodatku* zapisano „Wlemarus", a w połowie tytułu III, po paragrafie 48 jeszcze raz, całkiem jednoznacznie: „Te wyroki podyktował Wlemar" (*haec iuditia Wlemarus dictavit*). Paragrafy 59-75 opatrzono adnotacją, że podyktował je Saksmund (*haec iuditia Saxmundus dictavit*). Kolejną grupę norm poprzedzono charakterystyczną formułą „Wlemar mówi" (*Wlemarus dicit*), tytuł VI przypisano Saksmundowi, a tytuły VII-XI ponownie Wlemarowi.

Lex i *Additio* mówią niekiedy o tych samych przestępstwach, ale przewidują za nie różne kary. Dotyczy to zwłaszcza długiej listy nawiązek za rozmaite rany i okaleczenia (*Lex, tit*. XXII i *Additio, tit*. II i III). Ale w tekście właściwego prawa Fryzów też nie brak powtórzeń i niespójności. Wysokość wergeldów np. normuje *Lex Frisionum* w tytule I i w tytule XV za każdym razem nieco inaczej. Słusznie więc Willi Krogmann, Clausdieter Schott i Harald Siems uznali, że opublikowany przez Herolda tekst *Legis Frisionum* nie był ostatecznym spisem prawa, lecz wersją roboczą, swego rodzaju półproduktem niedokończonych prac redakcyjnych[13]. *Additio sapientum* nie wchodziła jednak ani w skład owej roboczej wersji, ani w skład ostatecznej redakcji. Nie była też *Additio*, jak mylnie przypuszczał Herold, dodatkiem późniejszym, dołączonym do spisu prawa wyborem sądowych orzeczeń. Nazwa *Dodatek mędrców* jest myląca.

Rola, jaką tzw. *Additio sapientum* odgrywała w pracach nad kodyfikacją prawa Fryzów, daje się najlepiej objaśnić na przykładzie podyktowanego przez Wlemara tytułu XI. Głosił on, że człowieka, który włamał się do świątyni (*qui fanum effregerit*) i zrabował przedmioty kultu, należy po obcięciu uszu i wykastrowaniu złożyć w ofierze znieważonym bogom, grzebiąc go żywcem w mokrym nadmorskim piasku[14]. Włączenie tej ewidentnie pogańskiej normy do chrześcijańskiego spisu praw pod auspicjami Karola Wielkiego nie wchodziło w rachubę. Philipp Heck miał jednak szczyptę racji: norma ta mogła posłużyć – rzecz jasna, po odpowiedniej przeróbce – ochronie chrześcijańskich obiektów sakralnych. W *Capitulatio de partibus Saxoniae* z 785 r. Karol Wielki domagał się, „aby kościoły Chrystusa, które teraz budowane są w Saksonii, miały cześć nie mniejszą, lecz większą i wspanialszą od tej, jakiej zażywały świątynie bałwanów" (*fana idolorum*). Stosownie do tego w 3 rozdziale *Capitulatio* król ustanowił karę śmierci za wdarcie się do kościoła i dokonanie w nim grabieży (*si quis ecclesiam per violentiam intraverit et in ea per vim vel furtu aliquid abstulerit*), a więc za czyn analogiczny do opisanego w tytule XI fryzyjskiej *Additionis sapientum*[15].

Właściwe *Lex Frisionum* wyszczególnia w tytule V tych, których można było zabić bezkarnie (*de hominibus, qui sine conpositione occidi potest*). Nie płaciło się więc kary za zabicie człowieka w pojedynku sądowym ani za zabicie cudzołożnika, włamywacza lub podpalacza pochwyconego na gorącym uczynku, ani za sztuczne poronienie wywołane przez samą matkę,

ani za zgładzenie świętokradcy, który włamał się do świątyni. Czyn owego świętokradcy określony został dokładnie tymi samymi słowami, które figurują w XI tytule tzw. *Dodatku mędrców: qui fanum effregerit*[16]. Wydaje się oczywiste, że to nie pogańska tradycja przejęła tę formułę z chrześcijańskiego spisu, lecz przeciwnie – redaktorzy prawa Fryzów przejęli ją żywcem ze zwyczajowej normy pogańskiej zapisanej w *Additio*. Mogła ona posłużyć – po odrzuceniu szczegółów dotyczących obcięcia uszu, kastracji i pogrzebania żywego jeszcze winowajcy w mokrym piasku na ofiarę pogańskim bogom – ochronie świątyń chrześcijańskich. Poprawność polityczna i religijna mogłaby jeszcze wymagać zastąpienia wyrazu *fanum*, kojarzącego się z sanktuarium pogańskim, przez jednoznaczny termin *ecclesia*. Może uczyniono to w toku dalszych prac redakcyjnych, których ostatecznego wyniku nie znamy. Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że redaktor zachowanej wersji prawa Fryzów posłużył się w tytule V formułą zaczerpniętą z *Additio*, eliminując przy tym ze słów Wlemara to, co zbyt rażąco kłóciło się z chrześcijaństwem.

Odpowiedź na pytanie o charakter tzw. *Dodatku mędrców* leży teraz w zasięgu ręki. Wbrew nazwie nadanej przez Herolda *Additio sapientum* wiąże się z początkowym ogniwem prac kodyfikacyjnych. Nie był to aneks ani nawet półprodukt, lecz surowiec. Rękopis, w którym szesnastowieczny wydawca dopatrzył się zbioru orzeczeń sądowych, był w istocie protokolarnym zapisem wypowiedzi dwóch głosicieli prawa, sporządzonym na użytek kodyfikacji. W *Krótkim prologu* do prawa salickiego też określono czynności Wisogasta, Arogasta, Salegasta i Widogasta tak, jakby chodziło o wydawanie wyroków: *iudicium decreverunt.* W rzeczywistości recytowali oni normy składające się na tradycję prawną Franków salickich. Niemal identycznie określono to, co przy kodyfikacji prawa Fryzów robili Wlemar i Saksmund: *haec iudicia Wlemarus dictavit, haec iudicia Saxmundus dictavit.* Szczególnie znamienne sformułowanie *Wlemarus dicit* („to mówi Wlemar”) nie pozostawia wątpliwości, że chodziło o ustne głoszenie norm prawnych. Anonimowy skryba zapisywał je pod dyktando Wlemara, Saksmunda oraz im podobnych. Był to pierwszy krok w procesie kodyfikacji. Na tym etapie zapis tradycji prawnej był zasadniczo wierny, jeśli nie liczyć zakłóceń spowodowanych trudnościami przekładu, niekompatybilnością pojęć i nieporozumieniami.

Następnie przychodził czas redakcyjnej obróbki zgromadzonego materiału. W tej fazie mogły pojawiać się uczone nawiązania do prawa rzymskiego, zapożyczenia z wcześniej spisanych praw innych ludów barbarzyńskich, przede wszystkim zaś – jak w wypadku tytułu V prawa Fryzów – cenzuralne zabiegi, oczyszczające tradycyjne normy z najjaskrawszych przejawów kultu pogańskiego. W procesie kodyfikacji chrześcijańska kultura słowa pisanego spotykała się z tradycyjną kulturą opartą na przekazie ustnym. Było to spotkanie naznaczone konfliktem, choćby dlatego, że tradycja ustna przekazywała prawo zwyczajowe w połączeniu z mitami i wartościami, których chrześcijaństwo nie mogło akceptować.

Prawo i pieśń

„Germanie – pisał Tacyt – sławią w starodawnych pieśniach, które są u nich jedynym pomnikiem tradycji i dziejów (*quod unum apud eos memoriae et annalium genus est*), boga Tuistona zrodzonego z ziemi. Jemu przypisują syna Manna, protoplastę i założyciela [tego] ludu, Mannowi zaś – trzech synów, od imion których najbliżsi Oceanu nazywają się Ingewonami, mieszkający pośrodku Herminonami, a pozostali Istewonami. Niektórzy (…) twierdzą, że było więcej synów [Manna] i więcej nazw ludów: Marsowie, Gambrywiowie, Swebowie, Wandyliowie”[17].

Nie będziemy dociekać tożsamości Tuistona. Wystarczy, że od niego zaczyna się według Tacyta genealogia germańskich bogów. Narodziny z ziemi wskazują, że jest to mit teogoniczny. Znaczenie imienia Mann nie budzi wątpliwości, ale podkreślić należy, że ten boski praczłowiek, syn Tuistona, został tu przedstawiony w kategoriach etnicznych, jako praojciec wszystkich Germanów. Nie da się rozumieć inaczej stwierdzenia, że od Manna bierze początek *origo gentis*. Co więcej, od imion synów Manna wywodzić się miały nazwy plemienne co znaczniejszych germańskich ludów. Tacyt nie wziął pełnej odpowiedzialności za tę ostatnią opinię, ale u jej podstaw legły spostrzeżenia „niektórych”: może Pliniusza Starszego, a może jeszcze innych autorów. Zapewne uważali oni, że wszystkie germańskie ludy przypisywały sobie pochodzenie od któregoś z bogów. W każdym razie również

Tacyt był przekonany, że z mitu teogonicznego wyrastały u Germanów mity etnogenetyczne.

Równie istotna wydaje się uwaga Tacyta, że „starodawne pieśni" (*carmina antiqua*) są u Germanów jedynym wehikułem przenoszącym z pokolenia na pokolenie depozyt zbiorowej pamięci. Czy ci, którzy przedstawiali w tych pieśniach wyobrażenia o bogach i o wspólnej przeszłości ludu, byli zarazem głosicielami plemiennego prawa?

Tak uważa Stefano Gasparri. Zwrócił on uwagę na rolę, jaką według epilogu edyktu Rotariego odgrywali w procesie kodyfikacji *antiqui homines*, czyli „starcy" lub „starsi". Nie da się utożsamić ich z dostojnikami monarchii, których w tym samym epilogu określono jako *primatos iudices*. Nie chodziło też po prostu o ludzi starszych wiekiem. *Antiqui homines* to w rozdziale 386 edyktu ludzie, z których pomocą król sięgał do zbiorowej pamięci swego ludu, aby wydobyć z niej dotychczas nie spisane normy starego prawa. Zdaniem Gasparriego *antiqui homines* pełnili w archaicznej kulturze Longobardów szczególną funkcję: byli „ludźmi pamięci", kustoszami nie tylko prawnej, ale zarazem mitologicznej i historycznej tradycji wspólnoty plemiennej. W niepiśmiennym społeczeństwie przekaz tych tradycji wymagał, oprócz wiedzy, także szczególnej sprawności komunikacyjnej: recytacji, czyli – jak to określił Tacyt – pieśni[18].

Koncepcja ta znajduje solidne oparcie w prologu do edyktu. Po ozdobionym zapożyczeniami z *Novelli* Justyniana retorycznym uzasadnieniu pożytków prawodawstwa następuje nieoczekiwana zmiana wątku: „Skoro tak sprawy się mają, uznaliśmy, że będzie pożyteczne przekazać pamięci potomnych i poleciliśmy zapisać na tym pergaminie imiona królów, poprzedników naszych, odkąd pojawili się królowie w plemieniu naszym Longobardów, tak jak dowiedzieliśmy się tego od starców" (in *quantum per antiquos homines didicimus*). Po tych słowach umieszczono listę siedemnastu kolejnych władców, poczynając od „pierwszego króla Agilmunda z rodu Gugingów", a kończąc na samym Rotarim „z rodu Harodów"[19]. *Anitiqui homines* – bez wątpienia ci sami, o których mowa w epilogu – byli więc dostarczycielami wiedzy o niepisanych prawach przodków i historycznej wiedzy o poczcie longobardzkich królów.

Poczet ten nie był produktem pamięci genealogicznej. Monarchia longobardzka nie miała dynastycznej ciągłości. Rotari na przykład był pierwszym królem *ex genere Harodos*. Nie omieszkał on zresztą umieścić tuż po liście

królów swojej własnej genealogii obejmującej dwanaście pokoleń. To świadectwo znakomitości swojego rodu wystawiał sobie sam, opierając się na własnej pamięci, bez pomocy „starców". Lista królów natomiast, na której nie było przodków Rotariego, potrzebna była do czegoś innego: stanowiła szkielet tradycji historycznej i została umieszczona w uroczystym prologu po to, żeby legitymizować spis prawa.

Istotnie był to goły szkielet tradycji, sprowadzony do suchego wykazu imion, niekiedy wzbogaconych informacją o przynależności rodowej poszczególnych królów lub o ewentualnym pokrewieństwie następcy z poprzednikiem na tronie. Jedynie Alboin wyróżniony został wzmianką o tym, co zdziałał („jedenasty Alboin, syn Audoina, który przywiódł wojsko do Italii"). Szczególnie istotne wydaje się przy tym, że konwencja pocztu królów eliminowała wyobrażenia o „przedkrólewskiej" historii Longobardów, chociaż ze słów prologu (ex *quoin gente nostra Langobardorum reges nominati coeperunt esse*) wynika, że były to wciąż wyobrażenia żywe. Decyzja o przedstawieniu tradycji historycznej w tak okrojonej wersji podyktowana była najprawdopodobniej względami cenzuralnymi. Sam Rotari był wprawdzie arianinem, ale może nie chciał dodatkowo komplikować swoich stosunków z Kościołem przez otwartą afirmację pogańskich wątków tradycji.

W sprawie pogańskich wątków nie jesteśmy jednak zdani na domysły. Około 30 lat po edykcie Rotariego spisano tradycję Longobardów w pełniejszej wersji. Oto w dosłownym przekładzie pierwszy rozdział tekstu znanego pod nazwą *Origo gentis Langobardorum:*

„Jest w północnych krainach wyspa, która nazywa się Skandanan, (…) gdzie mieszka wiele ludów. Wśród nich był niewielki lud zwany Winnilami. I była z nimi niewiasta imieniem Gambara, i miała dwóch synów, imię jednego Ibor, a imię drugiego Agio; ci z matką swoją Gambarą dzierżyli przywództwo nad Winnilami. Ruszyli się zatem wodzowie Wandalów, to jest Ambri i Assi z wojskiem swoim, i mówili do Winnilów: «Albo płaćcie nam dań, albo przygotujcie się do bitwy i bijcie się z nami». Wtedy odpowiedzieli Ibor i Agio z matką swoją Gambarą: «Lepiej nam przygotować się do bitwy, niż płacić dań Wandalom». Wtedy Ambri i Assi, to jest wodzowie Wandalów, poprosili Wotana [Odyna, boga wojowników – K.M.], aby dał im zwycięstwo nad Winnilami. Odpowiedział Wotan, mówiąc: «Których pierwszych ujrzę o wschodzie słońca, tym dam zwycięstwo».

W tym samym czasie Gambara z dwoma synami swoimi, to jest Iborem i Agio, którzy byli przywódcami Winnilów, poprosili Freję, małżonkę Wotana, żeby była przychylna Winnilom. Wtedy Freja dała im radę, aby o wschodzie słońca przybyli Winnilowie oraz ich żony z włosami rozpuszczonymi wokół twarzy na podobieństwo brody, i [aby] tak przybyły ze swoimi mężami. Wtedy, gdy zabłysło wschodzące słońce, obróciła Freja, małżonka Wotana, łóżko, w którym spoczywał jej mąż, i skierowała jego twarz ku wschodowi, i zbudziła go. A on, spoglądając, ujrzał Winnilów i ich żony z włosami rozpuszczonymi wokół twarzy, i rzekł: «Kim są ci długobrodzi?» (*qui sunt isti longibarbae?*). Irzekła Freja do Wotana: «Tak jak dałeś im imię, daj im też zwycięstwo». I dał im zwycięstwo, aby gdziekolwiek postanowią walczyć, zwyciężali. Od tej pory Winnilowie zwani są Longobardami”[20].

Jest to pogański mit etnogenetyczny w postaci nieskażonej jakąkolwiek chrześcijańską ingerencją. Przeniesiono go na pergamin wprost z ustnej tradycji. Spod prościutkiej łaciny tekstu przeziera oryginalna struktura eposu przeznaczonego do recytacji. Charakterystyczne jest zwłaszcza powtarzanie tych samych wyrażeń i zwrotów, aby lepiej utrwaliły się w pamięci słuchacza. Łacińskie tłumaczenie nie mogło oddać obecnej prawdopodobnie w germańskim oryginale, wpadającej w ucho aliteracji, ale i tak widać, że mamy do czynienia ze starodawną pieśnią. O takich pieśniach wspominał Tacyt.

Mit wiąże przeistoczenie Winnilów w Longobardów ze zmianą plemiennego kultu. Do tej pory ich bóstwem opiekuńczym była Freja. Od tej chwili, pod nową nazwą, stali się oni ludem wojowników pod szczególną opieką Odyna-Wotana[21]. Od tej przemiany i zwycięstwa nad Wandalami zaczęła się, według *Origo gentis*, wielopokoleniowa wędrówka, prowadząca Longobardów ku ich przeznaczeniu, czyli do podboju Italii. Pojawili się też królowie. Pierwszym był, podobnie jak w prologu do edyktu, Agilmund. *Origo gentis* podaje jednak o nim wiadomość, o której oficjalny prolog milczy – że Agilmund był synem Agiona, czyli jednego z braci dioskurów, stojących na czele ludu w chwili przemiany Winnilów w Longobardów. Rotari konsekwentnie eliminował z prologu wszystko, co wiązało się z tym mitem początku.

Ideowym jądrem mitu jest bez wątpienia nadanie Winnilom przez Wotana nowej nazwy. Przez ten akt ukonstytuowała się tożsamość wspólnoty

plemiennej Longobardów. W tradycyjnej kulturze nazwa była dla ludu tym, czym dla dziecka imię. Nadanie imienia należało do ojca. Pytając na skutek podstępu Frei „Kim są ci długobrodzi?" (*longibarbae* po łacinie, *Lange Barten* w dzisiejszej niemczyźnie, czyli Longobardowie), Wotan bezwiednie, ale nieodwołalnie nadał Winnilom nazwę, która była jednym z jego własnych przydomków (Długobrody). Równało się to adopcji ludu przez boga. Dlatego Wotan, zobowiązany do pełnienia ojcowskiej roli wobec swoich przybranych dzieci, dał im to, czym dysponował, a był on w germańskiej mitologii opiekunem wojowników i dawcą zwycięstw. Nie tylko więc dał swemu ludowi zwycięstwo nad Wandalami, ale i zapewnił, że Longobardowie będą zawsze zwycięscy.

Można zrozumieć, dlaczego Rotari nie zdecydował się w prologu do swego edyktu rzucić wyzwania chrześcijaństwu. Ale trzeba też zrozumieć, jakie znaczenie miał pominięty w prologu mit dla longobardzkich wojowników. Ich wygląd zewnętrzny, a zwłaszcza fryzury, został przedstawiony na freskach w zbudowanej przez królową Teodolindę rezydencji monarszej w Monzy. Freski się nie zachowały, ale zostały opisane przez Pawła Diakona. Stąd wiemy, że Longobardowie na początku VII w. mieli podgolone karki, za to bardzo długie włosy rozczesane na środku głowy w taki sposób, że okalały twarz i łączyły się z brodą[22]. Wygląd zewnętrzny mężczyzn manifestował ich przynależność plemienną i status wojowników przez czytelne nawiązanie do mitu o Frei, Wotanie i przeistoczeniu Winnilów w Longobardów.

Etniczne prawo (*professio legis*) było podstawowym znamieniem plemiennej przynależności człowieka. Pominięcie w prologu do edyktu mitu o narodzinach plemienia odbierane było zapewne przez Longobardów jako bolesna eliminacja symbolu zbiorowej tożsamości. Rotari podjął próbę zastępczej legitymizacji historycznej swojego spisu prawa przez umieszczenie w prologu pocztu królów. Był to lichy półśrodek, który najwidoczniej okazał się niewystarczający. Dlatego właśnie została wkrótce przełożona na łacinę i rozpoczęła osobliwą karierę w urzędowym piśmiennictwie pogańska saga pod tytułem *Pochodzenie ludu Longobardów.* Zachowała się ona w trzech rękopisach z IX i XI w. jako tekst poprzedzający edykt Rotariego. Rękopiśmienne przyłączenie tej sagi do edyktu musiało być w VIII w. czymś notorycznym, skoro sam Paweł Diakon uważał *Origo gentis Langobardorum* za „prolog do edyktu praw Longobardów, który ułożył król Rota-

ri”[23]. Formalnie rzecz biorąc, Paweł Diakon się pomylił, ale był to błąd znamienny. Stefano Gasparri przekonująco wykazał, że saga *Origo gentis Langobardorum* od chwili spisania rzeczywiście pełniła funkcję drugiego (a według miejsca, na jakim figurowała w rękopisach, pierwszego) prologu do edyktu[24]. Chyłkiem, rękami skrybów wprowadzono do rękopiśmiennej tradycji prawa Longobardów to, czego nie mógł tam oficjalnie umieścić Rotari. Przywrócono w ten sposób legitymizację plemiennego prawa przez pogański mit. Longobardowie byli ochrzczeni, ale prawo, jeśli miało zasługiwać w ich oczach na szacunek, musiało głosić na wstępie tę podstawową prawdę, że każdy wolny Longobard jest adopcyjnym potomkiem Wotana.

W łacińskiej literaturze średniowiecznej Europy zdarzały się pogańskie reminiscencje. Mitohistoryczna tradycja Gotów, spisana niegdyś przez Kasjodora, została przekazana w opracowaniu Jordanesa. Można tam rozpoznać plemienną sagę wędrówki, której punktem wyjścia – podobnie jak u Longobardów – był moment opuszczenia skandynawskiej ojczyzny. Anglosaską tradycję głoszącą, że dwaj bracia, Hengist i Horsa, którzy przywiedli Anglów do Brytanii, byli potomkami Wotana, zanotował Beda Czcigodny. Zauważył on przy okazji, że od Wotana wyprowadzają swój rodowód dynastie królewskie wielu krajów[25]. Longobardzka *Origo gentis* nie jest, jak widać, całkiem odosobniona.

A jednak *Origo gentis Langobardorum* jest na tle europejskiego piśmiennictwa wieków średnich absolutnym wyjątkiem. Jej wyjątkowość polega na tym, że nie udało się ostatecznie odseparować zapisu pogańskiej tradycji mitohistorycznej Longobardów od zapisu ich tradycji prawnej. Ściślej mówiąc, Rotari próbował obie tradycje rozłączyć, umieszczając na osłodę poczet królów w prologu do swojego edyktu. Ale to oficjalne oddzielenie sagi od prawa nie przetrwało długo. Po dwudziestu lub trzydziestu latach separacja została przezwyciężona właśnie przez *Origo gentis Langobardorum*, wprowadzoną do obiegu w roli półoficjalnego, drugiego prologu do prawa.

W tym wypadku wyjątek odsłania regułę. Oddzielając pogański mit od prawa, Rotari postąpił tak samo, jak wszyscy królewscy kodyfikatorzy w barbarzyńskiej Europie. Jednak z przyczyn, o których będzie jeszcze mowa, monarchia zorganizowana w Italii jako wspólnota longobardzkich wojowników była tak bardzo ideowo i ustrojowo związana z plemienną tradycją, że przywróciła swoiste zakorzenienie prawa w micie. Dzięki temu możemy sobie wyobrazić, co usuwano, kodyfikując tradycje prawne ludów

barbarzyńskich. Prawa zwyczajowe tych ludów spisywano w różnym czasie i w rozmaitych okolicznościach historycznych. Rozmaicie przedstawiał się też bilans kontaktów i wzajemnych oddziaływań między kulturą rzymską a tradycyjnymi kulturami barbarzyńskich plemion. Nic dziwnego, że spisy prawa poszczególnych ludów znacznie różniły się między sobą. W każdym jednak wypadku pisemna kodyfikacja oznaczała, że w systemie norm prawnych nie ma już miejsca dla Wotana, Tiwaza, Thora, Peruna ani Welesa. Chrystus nie mógł przejąć ich roli, gdyż był z innego świata. Następowało więc rozdzielenie prawa od *sacrum.* Była to bardzo głęboka zmiana, wykraczająca poza wąsko pojmowaną kwestię legitymizacji i sięgająca kulturowych podstaw systemu norm społecznych.

Barbarzyńcy i Rzymianie na gruzach cesarstwa: zasada etnicznej odrębności praw

Zbudowane na gruzach zachodniego cesarstwa, królestwa Wizygotów, Burgundów, Franków i Longobardów były nie tylko z nazwy państwami mniejszości etnicznych. W każdej z tych monarchii barbarzyński lud, którego emanacją była władza królewska, zajmował pozycję panującą politycznie wobec wielokrotnie liczniejszej ludności rzymskiej. Grupy rządzące musiały sprostać tej sytuacji, tworząc struktury zdolne do sprawowania władzy nie tylko nad współplemieńcami króla, ale i nad rzymskim społeczeństwem. Przystosowując się do roli spadkobierców cesarstwa i współżyjąc na co dzień z autochtoniczną ludnością, barbarzyńcy siłą rzeczy ulegali wpływom rzymskiej kultury. Pod względem prawnym jednak barbarzyńcy i Rzymianie pozostawali odrębnymi wspólnotami. Germańscy przybysze wnieśli do rzymskiej Europy tzw. zasadę osobowości praw i nadali jej wysoką rangę ustrojową. Zgodnie z ową zasadą każdy wolny człowiek miał żyć i być sądzony według prawa swojego macierzystego plemienia.

Reinhard Wenskus słusznie podkreślał doniosłość tego aspektu więzi plemiennej. W jego ujęciu plemię było wspólnotą prawa[26]. Przywiązanie do prawa ojców jako znamienia tożsamości etnicznej zyskiwało na sile w konfrontacji z obcymi – w okresie migracji i na nowych terenach osiedlenia. W 569 r. znaczna liczba Sasów towarzyszyła Longobardom w zajmowaniu

Italii i osiedliła się na podbitych terenach. W 573 r. tysiące saskich wojowników z rodzinami i dobytkiem opuściło jednak Italię, aby z pomocą króla Franków Sigisberta „powrócić do ojczyzny". Powodem dramatycznej decyzji powrotu było według Pawła Diakona to, że „Longobardowie nie pozwolili Sasom zachować ich własnych praw" (*neque eis a Langobardis permissum est in proprio iure subsistere*)[27].

Nie wiadomo, czy Paweł Diakon trafnie odgadł motywy, jakimi kierowali się w 573 r. sascy sprzymierzeńcy Alboina. Pewne jest jednak, że sam Paweł Diakon i jego współcześni, na których opinii się opierał, uważali posiadanie własnego prawa za rękojmię plemiennej tożsamości. Niemożność zachowania odrębnego prawa uchodziła w longobardzkich kręgach opiniotwórczych pod koniec VIII w. za bezpośrednie zagrożenie bytu wspólnoty. W obliczu takiego niebezpieczeństwa opuszczenie niegościnnej ziemi wydawało się reakcją w pełni zrozumiałą[28]. Asymilacja jednostek była do pomyślenia, lecz wymuszona asymilacja ludu nie wchodziła w rachubę. W stosunkach zaś między ludem politycznie panującym a Rzymianami zasada osobowości, czyli zachowania etnicznej odrębności praw, była kanonem potwierdzającym wyższość królewskiego plemienia nad rdzenną ludnością podbitego kraju.

Klasyczna historiografia niemiecka jednomyślnie stwierdzała osobowy charakter praw barbarzyńskich. W Niemczech lat trzydziestych i czterdziestych XX w. narodziła się jednak nowa szkoła historyczna, kontestująca węzłowe ustalenia poprzedników. Tworzyli ją badacze, których wyobraźnię historyczną ukształtowało pokoleniowe doświadczenie narodowego socjalizmu: Otto Brunner, Heinrich Dannenbauer, Theodor Mayer[29]. W ustroju plemion germańskich dostrzegali oni przede wszystkim struktury władztwa i wodzostwa. Stanowisko poprzedników, podkreślających wolną kondycję oraz istotną rolę polityczną wolnego pospólstwa w systemie „wiecowej demokracji", było w oczach nowej generacji mediewistów naiwnym złudzeniem, zrodzonym z demoliberalnego wyznania wiary. Spisy praw barbarzyńskich, tak chętnie analizowane przez klasyków niemieckiej historiografii, budziły daleko mniejsze zainteresowanie wśród historyków nowej szkoły. Były to dla nich – jak słusznie zauważył Hans Kurt Schulze[30] – źródła niewygodne, których przydatność w badaniu plemiennych ustrojów oceniano bardzo sceptycznie.

W latach siedemdziesiątych jeden z ostatnich przedstawicieli starzejącej się „nowej szkoły", Karl Bosl, zakwestionował zasadę osobowości praw w barbarzyńskich monarchiach sukcesyjnych. Jego zdaniem prawa te nie miały charakteru osobowo-etnicznego, lecz terytorialny: pod „plemiennymi" nazwami kryły się poszczególne prowincje królestwa Franków, dla których merowińscy władcy wydawali regionalne zbiory norm prawnych. Normy te według Bosla nie miały wiele wspólnego z tradycjami prawnymi poszczególnych plemion, lecz stosowały się do ogółu mieszkańców prowincji bez względu na przynależność etniczną i stanowiły zwulgaryzowaną, przystosowaną do miejscowych warunków mutację późnoantycznego prawa rzymskiego[31].

Karl Bosl nie wspomniał o źródłach, które zaprzeczają jego koncepcji, ale znalazł naśladowców. Pomysł jego podjęli przedstawiciele kolejnego nurtu krytycznego w europejskiej i amerykańskiej mediewistyce, którzy poddali rewizji zarówno twierdzenia klasycznej historiografii, jak i poglądy jej krytyków ze szkoły Theodora Mayera i Heinricha Dannenbauera. Stanowisko kontestatorów najnowszej generacji scharakteryzował z dystansem i przenikliwością, ale bez lekceważenia, Paolo Delogu: „Kwestionują oni mniej lub bardziej radykalnie samą ideę przeciwstawienia kultury germańskiej kulturze rzymskiej i skłonni są traktować barbarzyńców jako organiczny, zintegrowany składnik złożonego świata późnoantycznego. (…) To nowe ujęcie nie wydaje się mniej uwarunkowane ideologicznie od dawnego, które operowało przeciwstawieniem rzymskiego i germańskiego dziedzictwa jako trwałym wyznacznikiem struktury i historycznej dynamiki cywilizacji europejskiej. Wydaje mi się mianowicie, że najnowsza historiografia skłonna jest opisywać zjawiska przeszłości w sposób współbrzmiący z problemami nurtującymi dziś rozwinięte społeczeństwo zachodnie, coraz bardziej wieloetniczne, przejęte troską o łagodzenie kontrastów cywilizacyjnych io integrację rozmaitych grup etniczno-kulturowych, które stykają się w wyniku nasilenia migracji" [32].

Odrzucając tradycyjną wizję wędrówki ludów, historycy najnowszej fali traktują królestwa germańskie w Galii, Hiszpanii i Italii jako zamierzony element rzymskiej polityki obronnej realizowanej siłami barbarzyńskich sprzymierzeńców (*foederati*). Gdy badacz patrzy z tego punktu widzenia, jakby z perspektywy rzymskiego kwatermistrzostwa, to Goci, Burgundowie, Frankowie, a może nawet Longobardowie nie wyglądają już jak ple-

miona zdobywców, lecz jak strzegące Imperium garnizony, którym skarb rzymski musi dostarczyć środków utrzymania. Walter Goffart i Jean Durliat sformułowali nawet teorię o przetrwaniu rzymskiego systemu podatkowego nie tylko w Italii pod panowaniem Ostrogotów czy w wizygockiej Hiszpanii, ale na całym obszarze zachodniego cesarstwa aż po czasy karolińskie. Wszystkie królestwa barbarzyńskie opierały jakoby na tym systemie swoją egzystencję, były więc po prostu – również po zniknięciu cesarskiej władzy – głównym elementem trwającego bez większych zmian rzymskiego ładu ustrojowego[33]. Zwolennicy tej teorii zdają się traktować całkiem dosłownie błyskotliwy paradoks Patricka Geary: „Świat germański był największym i najtrwalszym dziełem militarnego i politycznego geniuszu Rzymu”[34].

Taka wizja zakłada szybką i gruntowną akulturację Germanów również w dziedzinie prawa. Widoczne w najstarszych kodyfikacjach wizygockich i burgundzkich wpływy zwulgaryzowanego prawa rzymskiego potraktowano jako podstawę do daleko idących uogólnień. Patrick Amory nawiązał do pomysłu Karla Bosla i w studium poświęconym burgundzkiej *Liber constitutionum* zakwestionował dualizm etniczno-prawny barbarzyńskich państw sukcesyjnych. Skłaniał się do tego również Wolf Liebeschuetz. Nie jest to jednak *communis oppinio doctorum*. Pogląd o etniczno-prawnym dualizmie, a właściwie pluralizmie w państwie Franków podtrzymał z solidną argumentacją Hans K. Schulze. Podziela ten pogląd również Simeon L. Guterman[35].

Nie piszę dziejów dwudziestowiecznej historiografii. Z mojego punktu widzenia rozdźwięk w literaturze przedmiotu wymusza raczej powrót do źródeł. Przegląd tekstów źródłowych dotyczących osobowości praw wydaje się konieczny, gdyż od rozstrzygnięcia tej kwestii zależy, czy będzie można poszukiwać w kodyfikacjach barbarzyńskich władców śladów plemiennych tradycji prawnych.

*

Umieszczona na wstępie praw Burgundów *Prima constitutio* stanowiła, że sprawy sporne między Burgundem a Rzymianinem mają być rozstrzygane „według naszych praw”, natomiast „sprawy między Rzymianami, jak to zostało ustanowione przez naszych przodków, nakazujemy sądzić według

praw rzymskich". Aby sędziowie nie tłumaczyli się nieznajomością rzymskiego prawa, mieli oni otrzymać jego spis z objaśnieniami wskazującymi, jak wyrokować[36].

W świetle tej regulacji istnienie na tym samym terytorium dwóch praw – jednego dla Burgundów, a drugiego dla Rzymian – raczej nie ulega wątpliwości. Skoro król Sigismund, który w 517 r. kazał zapisać tę normę w *Prima constitutio*, powołał się na postanowienia przodków, to wolno przypuszczać, że dualizm etniczno-prawny pojawił się tutaj wraz z Burgundami, czyli wkrótce po 443 r.

Prawa, które Sigismund pojęciowo przeciwstawił rzymskim i określał jako *leges nostrae*, były „naszymi" w dwojakim sensie: etnicznym – jako prawa Burgundów, i polityczno-instytucjonalnym – jako produkt królewskiej kodyfikacji przeprowadzonej za zgodą i przy współpracy możnych (*habito consilio comitum et procerum nostrorum* […] *communi tractatu compositae et emendatae*). Nie da się tego powiedzieć o prawach rzymskich. Król Burgundów nie mógł przedstawiać się jako ich kodyfikator Zapewniał tylko sędziów, że mogą otrzymać ich spis z objaśnieniami (*formam et expositionem legum conscriptam*) i zalecał, żeby się z nim zapoznali. Spis ten to zapewne tzw. *Lex Romana Burgundionum*, kompilacja zawierająca wybrane fragmenty rozmaitych kodyfikacji i traktatów prawniczych z czasów późnego cesarstwa[37].

W królestwie Wizygotów funkcjonowała od 506 r. podobna kompilacja – *Lex Romana Visigothorum*. Miała ona poniekąd urzędowy charakter, gdyż została sporządzona na polecenie Alaryka II. Od jego imienia przyjęło się nazywać tę kompilację *Breviarium Alarici*, chociaż Alaryk II nie uzupełnił zapisanych tam norm prawa rzymskiego żadnym nowym przepisem. Alvaro d'Ors nadinterpretował ten brak inicjatywy legislacyjnej króla, wnioskując, że *Lex Romana Visigothorum* była pozbawionym publicznego znaczenia produktem prawniczej uczoności, w praktyce zaś wszyscy mieszkańcy królestwa, bez względu na pochodzenie, mieliby żyć według prawa Wizygotów, którego pisemną kodyfikację przeprowadził już poprzednik Alaryka II, król Euryk (466-484)[38].

Nie sposób zgodzić się z założeniem Alvaro d'Orsa. Skompilowana na rozkaz króla przez powołane do wykonania tej pracy grono biskupów i innych znawców rzymskiej spuścizny prawnej *Lex Romana Visigothorum* nie ujdzie za płód prywatnej erudycji. Był to tekst urzędowy, który w myśl

wstępnej deklaracji (*commonitorium*) zawierał jedyną obowiązującą wersję i wykładnię rzymskiego prawa, przeznaczoną – podobnie jak *Lex Romana Burgundionum* – na potrzeby sądownictwa. Tyle tylko, że król Wizygotów, podobnie jak król Burgundów, nie był rzymskim prawodawcą. Nie zastępował on kodeksów Teodozjusza lub innych cesarzy własnymi normami, lecz nakazywał sporządzić z nich odpowiednio uproszczony wyciąg, aby sędziowie znali i właściwie rozumieli rzymskie prawo, gdyż było ono nadal obowiązującym prawem Rzymian w jego królestwie. Równolegle obowiązywało tam odrębne prawo Wizygotów, początkowo oparte na tradycji ustnej, a od czasów Euryka także na pisemnej kodyfikacji królewskiej. *Codex Euricianus* i *Breviarium Alarici* artykułowały na piśmie istniejący w państwie wizygockim dualizm etniczno-prawny[39].

Lex Romana Visigothorum i *Lex Romana Burgundionum* opierały się na kodeksach nieistniejącego już cesarstwa, nie były więc wolne od anachronizmów. Oba kodeksy zawierają wzmianki o urzędach, które już nie istniały, lub o karze ciężkich robót w kopalniach, nie wykonywanej z powodu braku kopalń. Pozbawione własnej legislacji, pisane prawo Rzymian coraz częściej mijało się z życiem, ustępując w praktyce pola zwyczajowi. Dawał się we znaki brak norm odpowiadających nowej sytuacji społecznej. Kiedy król Burgundów zdecydował się wprowadzić do oficjalnego spisu prawa rzymskiego dwa własne zarządzenia, odczuwał potrzebę usprawiedliwienia się, dlaczego to robi: „Ponieważ w sprawie okupu za zabitych [niewolników] prawo rzymskie nie zawiera żadnych wyraźnych postanowień (…)” (*quia de preciis occisorum nihil evidenter Lex Romana constituit*)[40].

Pod naciskiem ważnych potrzeb umieszczano też niekiedy nowe normy dotyczące Rzymian w kodyfikacjach praw barbarzyńskich. Na tej zasadzie w burgundzkiej *Liber constitutionum* ustanowiono dla Rzymian takie same jak dla Burgundów nawiązki za zadane rany[41]. Na podobnej zasadzie Chlodwig ustanowił i wprowadził do swojej kodyfikacji prawa Franków salickich kilka norm dotyczących Rzymian. Chodziło głównie o wergeld. Była to powszechnie praktykowana u ludów barbarzyńskich, ale nie znana cywilizowanemu Rzymowi, kara za zabójstwo. Płacono ją krewnym ofiary jako zadośćuczynienie za krzywdę i okup za zemstę. *Lex Salica* stanowi w tytule XLI, że w razie zabójstwa „wolnego Franka lub [innego] barbarzyńcy żyjącego według prawa salickiego” (*si quis ingenuo Franco aut barbarum, qui lege salica vivit, occiderit*) należy się wergeld w wysokości 200

solidów. Suma ta ulegała potrojeniu, jeżeli zabity był nie tylko wolnym Frankiem, ale ponadto drużynnikiem króla.

Pojęcie drużyny (*trustis*) obejmowało zarówno przybocznych wojowników władcy, jak i jego współpracowników, związanych z władcą stosunkiem wierności opartym na germańskich wzorach drużynniczych. Oprócz nich król Franków miał jednak na swoim dworze także współpracowników wywodzących się z galo-rzymskiej elity. W prawie salickim zwano ich „królewskimi współbiesiadnikami". We wspomnianym już tytule XLI poświęcono im odrębną normę: „Jeżeli ktoś zabije Rzymianina, który jest królewskim współbiesiadnikiem" (*Romanus homo, conviva regis),* będzie musiał zapłacić 300 solidów, podczas gdy za zabójstwo wolnego Rzymianina – posiadacza ziemskiego, który nie jest „królewskim współbiesiadnikiem" (*Romanus possessor qui conviva regis non est*) należy się kara 100 solidów. Kara za zabójstwo rzymskiego kolona (*Romanus tributarius*) wynosiła 63 solidy.

Wergeld galorzymskiego dworzanina był więc o połowę niższy niż ten, jaki przysługiwał pełniącemu analogiczną funkcję Frankowi. Ta sama dysproporcja dotyczyła ludzi wolnych, którzy nie pełnili żadnych urzędowych funkcji: jeśli byli Frankami lub innymi Germanami „żyjącymi według prawa salickiego", przysługiwał im wergeld dwukrotnie wyższy niż Rzymianom. Jest to wyraźna wskazówka, że Rzymianie nie żyli według prawa salickiego. Pod względem wysokości wergeldu *Romanus possessor*, człowiek bezsprzecznie wolny i posiadający na własność ziemię, stał na równi z półwolnym frankijskim litem. Zrównanie to znalazło szczególnie dobitny wyraz w tytule XLII prawa salickiego. Określono tam wysokość kar za zbiorową napaść na dom połączoną z zabójstwem gospodarza. Jeżeli ów gospodarz nie należał do królewskiej drużyny, ale był „wolnym człowiekiem" (*homo ingenuus*), to kara wynosiła 600 solidów, jeżeli zaś był Rzymianinem lub litem, płacono „połowę powyższej kary".

Rzecz nie tylko w tym, że wergeld lita wynosił 100 solidów, czyli był równy wergeldowi rzymskiego posiadacza. Sformułowanie tytułu XLII, w którym „wolnego człowieka" (*homo ingenuus)* przeciwstawiono „Rzymianinowi lub litowi" (*de Romanis vero vel letis*), jest wprawdzie bezrefleksyjne i na pewno nie zaprzecza osobistej wolności owego Rzymianina, ale o czymś przecież świadczy. Kodyfikator bez namysłu nadawał terminowi *homo ingenuus* etniczną treść. Mowa o wolnym człowieku, który jest

podmiotem prawa Franków, nosicielem jego norm, a więc Frankiem. Wolny Rzymianin jest mu pojęciowo przeciwstawny. Identyczne przeciwstawienie występuje w tytule XLI: z jednej strony „wolny Frank lub barbarzyńca żyjący według prawa salickiego", z drugiej zaś – Rzymianin (*conviva regis* lub tylko *possessor*), też wolny, ale żyjący według innego prawa.

Rozróżnienie to występuje także w tytule XIV: „1. Jeżeli ktoś napadnie i ograbi wolnego człowieka (…), będzie zasądzony na karę 63 solidów. Jeżeli zaś Rzymianin ograbi salickiego barbarzyńcę, należy stosować wyżej wspomnianą karę [63 solidy]; 3. Jeżeli zaś Frank ograbi Rzymianina, (…) będzie zasądzony na karę 30 solidów". Mniejsza o nierówność. Występuje przecież także przy wymiarze wergeldów. Charakterystyczna jest tu nade wszystko terminologia. Gdy zarówno sprawca, jak i ofiara rozboju byli Frankami, nie trzeba było używać określeń etnicznych. Pisano po prostu, że „ktoś" ograbił „wolnego człowieka" i tylko wysokość kary (63 solidy) świadczyła o plemiennej tożsamości poszkodowanego. Przynależność etniczną sprawcy i ofiary określano tylko wtedy, gdy jeden był Rzymianinem, a drugi Frankiem. Najbardziej jednak wymowny jest brak normy dotyczącej obrabowania Rzymianina przez innego Rzymianina. Podobnie jak u Burgundów obowiązywała najwidoczniej zasada, że sprawy między Rzymianami rozstrzyga się według odrębnego, rzymskiego prawa. Odnoszący się do Neustrii Kapitularz Chlotara II (584-628) sformułował tę zasadę bez niedomówień: *Inter Romanos negutia causarum romanis legebus praecepimus terminari*[42].

Normy dotyczące Rzymian znalazły się w tytułach XIV XLI i XLII prawa salickiego w drodze wyjątku. Chodziło o sprawy i sytuacje, z którymi rzymscy prawodawcy w ogóle nie mieli do czynienia, które jednak pojawiły się w wyniku społecznych przemian i koniecznie wymagały regulacji. Poza tymi wyjątkami normy prawa salickiego formułowano bez określania etnicznej przynależności osób, których te normy dotyczyły. Używano zaimka „ktoś" lub wyrażenia „wolny człowiek". Jego plemienna tożsamość wynikała z plemiennego charakteru prawa. Gdy czytamy, że zabójca, któremu nie starczyło majątku na zapłatę wergeldu, ma wejść do swojego domu, nabrać w garść ziemi z czterech kątów, stanąć w progu twarzą do wewnątrz i rzucać tę ziemię lewą ręką przez ramię na swoich krewnych, a następnie bez pasa i butów, z kijem w ręku przeskoczyć przez płot, raczej nie mamy wątpliwości, że nie jest to rzymski arystokrata. *Lex Salica* określa go jednak

bezbarwnym zaimkiem „ktoś”, jakby mogło chodzić o każdego. Istotnie chodziło o każdego, kto żył według plemiennego prawa Franków[43].

Pamiętać przy tym trzeba, że stosunki demograficzne w merowińskiej Austrazji różniły się od stosunków panujących w królestwach Wizygotów i Burgundów. Wizygoci i Burgundowie byli przybyszami żyjącymi w rozproszeniu wśród miejscowej ludności. Znaczna większość Franków pozostała natomiast w swoich plemiennych siedzibach na wschód od Renu i na północ od Somy, gdzie stanowili trzon ludności. Część tylko osiedliła się w Neustrii, wśród przeważających liczebnie Galorzymian, w Burgundii zaś i w Akwitanii Frankowie byli nieliczni, chociaż i tam zachowali swoje etniczne prawo.

Własne prawa zachowywali również obcoplemieńcy, którzy osiedlili się wśród austrazyjskich Franków. W *Lex Ribuaria*, w ty tule XXXI, tak sformułowano tę zasadę: „W krainie ripuarskiej zarówno Frankowie, jak Burgundowie, Alemanowie czy ludzie jakiejkolwiek nacji mają odpowiadać przed sądem według prawa obowiązującego w miejscu ich urodzenia”. Konkretyzacją tej ogólnej normy był tytuł XXXVI, w którym określono wysokość wergeldów przysługujących rozmaitym przybyszom. Na czele wykazu figuruje przybysz, który był Frankiem (*advena Francus*) z wergeldem 200 solidów, za nim advena Burgundio (wergeld 160 solidów), dalej *advena Romanus* (wergeld 100 solidów), wreszcie *advena Alamannus*, *advena Fresio*, *advena Bogius* i *advena Saxo*, każdy z wergeldem po 160 solidów.

Słowa o prawie obowiązującym w miejscu urodzenia przybysza (*lex loci, ubi natus est*) skłoniły niektórych badaczy do przypisania nazwom etnicznym w tytułach XXXI i XXXVI prawa ripuarskiego sensu wyłącznie terytorialnego: Burgund miałby oznaczać po prostu przybysza z Burgundii, Bogius przybysza z Bawarii itd. Wykładnia ta natrafia jednak na dwie istotne przeszkody. Pierwszą jest *advena Francus;* nie *Salicus*, co mogłoby ostatecznie odnosić się do jednostki terytorialnej, ale właśnie *Francus*. Z perspektywy Franków ripuarskich wyrażenie to oznaczało współplemieńca, który przybył do nadreńskiej krainy z jakiejkolwiek innej prowincji królestwa. Trudno bez naciągania przypisać terminowi *advena Francus* jakiś region i odmówić mu sensu etnicznego.

Drugą, poważniejszą i bodaj nieusuwalną trudność sprawia zwolennikom wykładni terytorialnej *advena Romanus*. Nie był to przecież przybysz

z Wiecznego Miasta. Fustel de Coulanges próbował pozbyć się kłopotu, przyjmując, że pod nazwą „Rzymianin" krył się mieszkaniec Akwitanii. Miałaby za tym przemawiać okoliczność, że Akwitania jest jedyną prowincją frankijskiego państwa, której nie da się przyporządkować żadnej z wymienionych w tytule XXXVI prawa ripuarskiego nazw plemiennych. S.L. Guterman zauważył słusznie, że jest to *petitio principii*. Dodajmy, że nie tylko dla Akwitanii, ale i dla Neustrii nie ma w tytule XXXVI „plemiennego" odpowiednika, podczas gdy figurują tam Fryzowie i Sasi, którzy w VII w. byli jeszcze z frankijskiego punktu widzenia cudzoziemcami[44].

W krainie Franków ripuarskich przybysz Rzymianin miał taki sam wergeld, jak *Romanus possessor* w tytułach XLI i XLII prawa salickiego. To bardzo ważna okoliczność, gdyż wergeld był wykładnikiem przynależności jednostki do określonej grupy społeczno-prawnej. Chlodwig odebrał Akwitanię Wizygotom w latach 507-511, czyli w tym samym czasie, na który przypada najstarsza redakcja prawa salickiego. Nie sposób przypuścić, że terminy *Romanus possessor* lub *Romanus conviva regis* oznaczały w przepisach tego prawa Akwitańczyków. Określono tak wolnych Galo-rzymian – posiadaczy ziemskich lub nawet królewskich dworzan. Mamy do czynienia z kategorią etniczno-prawną. To samo dotyczy terminu *advena Romanus* w prawie ripuarskim. Był to wolny Rzymianin, który mógł przybyć równie dobrze z Akwitanii, jak z Burgundii czy Neustrii, w żadnym jednak wypadku nie mógł to być przybyły z tych prowincji Frank. Również *advena Burgundio* był terminem etnicznym. Oznaczał najpewniej przybysza z Burgundii, ale nie każdego. Jego wergeld wynosił 160 solidów, nie był on zatem ani Rzymianinem z Burgundii (wergeld 100 solidów), ani tamtejszym Frankiem (wergeld 200 solidów). Był Burgundem.

Mniej więcej sto lat po ogłoszeniu prawa ripuarskiego król Pepin, ojciec Karola Wielkiego, ujmował zasadę osobowości praw w słowa jakby żywcem wzięte z merowińskich kodyfikacji: „Niech wszyscy ludzie mają swoje prawa, zarówno Rzymianie jak i [Frankowie] saliccy, a jeżeli ktoś przybędzie z innego kraju, ma żyć według swojego ojczystego prawa" (*ut omnes homines eorum legis habeant, tam Romani quam et Salici, et si de alia provincia advenerit, secundum legem ipsius patriae vivat*). Karol Wielki zatwierdził ten kapitularz, nakazując, aby wszyscy przestrzegali zawartych w nim zarządzeń[45]. Podobnie jak w prawach salickim i ripuarskim, Romani i Salici nie oznaczają w Kapitularzu Pepina dwóch różnych terytoriów,

lecz Rzymian i Franków żyjących na tej samej ziemi według odrębnych praw etnicznych. Przeciwstawiono im pojęciowo przybyszów z innych krain – i tylko do tych przybyszów odnoszą się słowa o zachowaniu praw, jakie każdy miał w swojej ojczyźnie (*lex ipsius patriae*). Zasada osobowości plemiennych praw obowiązywała nadal w państwie Franków pod panowaniem Karola Wielkiego i nie została podważona również po jego cesarskiej koronacji.

*

Podobnie jak w prawie salickim, również w edykcie Rotariego podmiot norm prawnych określano najczęściej zaimkiem „ktoś" lub wyrażeniem „wolny człowiek". O etnicznej tożsamości tego człowieka świadczy jednak zarówno epilog, w którym edykt przedstawiono jako pierwszy spis ustnej tradycji prawnej „naszego ludu", jak i treść poszczególnych norm. Kiedy czytamy, że każdy wolny człowiek, nim poślubi kobietę, musi kupić od jej ojca, brata lub innego mundoalda męską władzę opiekuńczą, czyli *mund* nad wybranką, a jej samej nazajutrz po zaślubinach powinien dać morgingap, to rozumie się, że ten „każdy" jest Longobardem, a nie Rzymianinem. Odwołując się w swoich edyktach do norm zapisanych w edykcie Rotariego, król Liutprand nieraz zastępował ogólnikowe określenia „ktoś" lub „wolny człowiek" etniczną nazwą *quis Langobardus* lub terminami, które oznaczały wojownika (*exercitalis homo*, *herimannus*); wychodziło na jedno, gdyż każdy wolny Longobard był wojownikiem.

Biorąc to wszystko pod uwagę, czołowi włoscy mediewiści – Giovanni Tabacco, Paolo Delogu, Stefano Gasparri – zgodnie traktowali edykt Rotariego i kodyfikacje Liutpranda jako zapisy osobowego, plemiennego prawa Longobardów[46]. Ostatnio jednak Gasparri i Delogu zmodyfikowali swoje poglądy w tej sprawie. Zdaniem Gasparriego wzajemna akulturacja zdobywców i podbitych oraz utożsamianie się wszystkich wolnych posiadaczy z polityczną wspólnotą longobardzkich wojowników sprawiły, że prawo tej wspólnoty, teoretycznie wciąż osobowo-plemienne, uzyskało faktycznie w czasach Liutpranda terytorialny charakter[47]. Paolo Delogu z kolei, choć przekonany o bliskim związku edyktu z barbarzyńską tradycją i kulturą, wysunął ostatnio hipotezę, że król Rotari świadomie zmierzał do nadania swojej kodyfikacji terytorialnego charakteru przez narzucenie rzymskiej

ludności plemiennego prawa Longobardów[48]. Mielibyśmy w takim razie do czynienia nie tyle z romanizacją zdobywców, ile z prawną barbaryzacją pokonanych.

W królestwie Longobardów nie było urzędowego spisu rzymskiego prawa, czegoś na kształt *Legis Romanae Visigothorum lub Legis Romanae Burgundionum*. Edykt Rotariego nie wspomina nawet o Rzymianach. Etniczne określenie Longobardów jest w nim także wielką rzadkością: występuje tylko w uroczystym prologu oraz w sytuacjach wyjątkowych, gdy mowa o wprowadzaniu do wspólnoty etniczno-prawnej nowych ludzi albo gdy z jakichś innych względów zachodzi potrzeba odróżnienia uczestników tej wspólnoty od obcoplemieńców.

W rozdziale 367 edyktu mowa o szczególnej kategorii cudzoziemców: „Wszyscy imigranci [może raczej uchodźcy – *waregang*], którzy z obcych krajów przybędą do naszego królestwa i oddadzą się pod tarczę naszej władzy, muszą żyć według naszego prawa Longobardów, chyba że zasłużą sobie z naszej łaski na posiadanie innego prawa". Paolo Delogu zestawił tę normę ze wzmianką Pawła Diakona o Sasach, którzy wraz z Longobardami podbijali Italię, ale wrócili za Alpy, gdy Longobardowie nie pozwolili im żyć według saskiego prawa. Na tej podstawie sformułował on hipotezę, że longobardzcy zdobywcy starali się narzucić swoje prawo również ludności rzymskiej[49].

Zarówno w rozdziale 367 edyktu Rotariego, jak i we wzmiance Pawła Diakona widoczna jest rzeczywiście tendencja do etniczno-prawnej asymilacji obcoplemieńców. W obu źródłach mowa jednak nie o Rzymianach, lecz o cudzoziemskich wojownikach, którzy bądź towarzyszyli Longobardom w podbojach (Sasi), bądź też z jakichś powodów porzucili ojczyste kraje, by szukać schronienia pod tarczą i chorągwią króla Longobardów (*waregang, qui se sub scuto potestatis nostrae subdiderunt*). Integracja tych wojowników z Longobardami była zapewne w interesie monarchii, nie wydaje się jednak, by dało się na tej podstawie powiedzieć cokolwiek o sytuacji prawnej ludności podbitej.

Terminologia etniczna występuje ponadto w normach edyktu dotyczących wyzwalania niewolników. Również w tym wypadku chodzi o wprowadzanie do wspólnoty etniczno-prawnej nowych ludzi, niewolnik bowiem był w oczach barbarzyńców człowiekiem bez plemiennej przynależności i prawa, uzyskiwał zaś jedno i drugie wraz z wyzwoleniem. Rozdział 226

edyktu Rotariego głosił: „Wszyscy wyzwoleńcy, którzy zasłużyli sobie u swoich panów Longobardów na obdarzenie wolnością, mają żyć według prawa swoich panów i dobroczyńców, zgodnie z tym, jak zostało im to przyznane przez ich własnych panów".

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że zachodzi tu sprzeczność: z jednej strony kategoryczny nakaz, że wyzwoleniec ma żyć według tego samego prawa, co jego dotychczasowy pan (*omnes liberti* […] *legibus dominorum et benefacturibus suis vivere debeant*), z drugiej zaś – fakultatywne sformułowanie uzależniające status prawny wyzwolenca od pańskiej decyzji (*secundum qualiter a dominis suis propriis eis concessum fuerit*). Istotnie mamy do czynienia z dwiema różnymi normami, ale dotyczą one dwóch różnych spraw.

W rozdziale 224 edyktu rozróżniono trzy rodzaje wyzwoleńców. Najniżej stojącymi spośród nich – półwolnymi aldiami – nie będziemy się na razie zajmować. Interesują nas ci, którzy uzyskali pełną wolność. Dzielili się oni na dwie kategorie. Do pierwszej zaliczał się wyzwoleniec, którego pan uczynił nie tylko w pełni wolnym (*fulcfree*), ale i niezależnym od siebie, czyli obcym (a *se extraneum, id est amund*). W razie bezpotomnej śmierci puścizna spadkowa po wyzwoleńcu *amund*, jak po każdym wolnym Longobardzie, przypadała królowi. Do niższej kategorii zaliczał się wyzwoleniec, którego pan uczynił wprawdzie *fulcfree*, lecz nie *amund*. Miał on wszelkie atrybuty wolnej kondycji, pozostawał jednak pod dziedzicznym patronatem byłego pana. Związek z patronem traktowano niczym sztuczne pokrewieństwo: „Patron ma żyć z nim według takiego prawa jak gdyby z bratem lub z innym swoim krewnym wolnym Longobardem". W razie bezpotomnej śmierci takiego wyzwolenca dziedziczył po nim patron „jak po swoim krewnym"[50].

Określenie wyzwolenca pod patronatem jako wolnego Longobarda spokrewnionego z byłym panem wydaje się dostatecznie jasną wskazówką co do etnicznego prawa, jakie uzyskiwał on, wychodząc ze stanu niewoli. Z rozdziału 225, szczegółowo regulującego zasady spadkobrania po takim wyzwoleńcu, dowiadujemy się ponadto, że mógł on swobodnie czynić darowizny ze swojej własności ruchomej, na którą składały się narzędzia gospodarskie (*handegawerc*) i uzbrojenie (*harigawerc);* mógł też otrzymywać nadania warunkowe za służbę drużynniczą u boku wojewody lub prywatnego chlebodawcy (in *gasindio ducis aut privatorum hominum obsequio*). Nie

ulega zatem wątpliwości, że ów wyzwoleniec, mimo pańskiego patronatu, zaliczał się do wolnych Longobardów, żył według ich prawa, i że jak każdy wolny Longobard był wojownikiem. Motywem wyzwalania niewolników do pozycji *fulcfree*, lecz nie *amund*, mogło być przede wszystkim zasilenie zbrojnej klienteli patrona[51].

To, czy wyzwoleniec ma być *amund*, czy też pozostać pod patronatem, zależało od decyzji pana. Do tej właśnie decyzji odwołuje się fakultatywne sformułowanie w rozdziale 226: „Według tego, jak im to zostanie przyznane przez ich własnych panów". Ale to, czy wyzwoleniec uzyskiwał prawo Longobardów, nie zależało od swobodnej decyzji, lecz od przynależności etniczno-prawnej jego pana. W tej sprawie sformułowanie rozdziału 226 jest kategoryczne: *omnes liberti, qui a dominis suis langobardis libertatem meruerint*, mają żyć według prawa swoich dotychczasowych panów. Z chwilą wyzwolenia stawali się oni Longobardami bez względu na to, czy byli *amund*, czy też pozostawali w związku z patronem. Akt wyzwolenia był bowiem swego rodzaju adopcją, wprowadzeniem człowieka, który wychodził z prawnego niebytu, do wspólnoty plemiennej, a w wypadku zachowania patronatu także do wspólnoty krewniaczej jego pana.

W rozdziale 226 edyktu etniczne określenie *domini Langobardi* ma sens odróżniający od innych – zapewne rzymskich – panów, których wyzwoleńcy nie otrzymywali prawa Longobardów. Edykt Rotariego nie zajmował się wprawdzie Rzymianami ani ich wyzwoleńcami, wydaje się jednak, że w takich wypadkach obowiązywała zasada symetrii: jaki pan, taki kram. W 769 r., gdy diakon Gratus syn Simpliciusa, Rzymianin z racji pochodzenia i z tytułu przynależności do stanu duchownego, wyzwolił w testamencie kilkoro swoich niewolników, zapisano, że „uczynił ich ludźmi wolnymi i obywatelami rzymskimi" (*instituit eos esse liberos civesque romanos*)[52]. Wyrażenie *cives romani* nie oznaczało tu – rzecz jasna – obywatelstwa od dawna już nieistniejącego państwa, lecz przynależność do etniczno-prawnej kategorii wolnych osobiście Rzymian. W państwie Longobardów wyzwoleńcy Rzymianina musieli żyć według prawa Rzymian, podobnie jak wyzwoleńcy Longobarda, zgodnie z normą zapisaną w rozdziale 226 edyktu, musieli żyć według prawa Longobardów. Edykt Rotariego zajmował się tylko jedną ze stron tego dualizmu, druga pozostawała w domyśle, stanowiąc logiczną implikację sformułowań, które dotyczyły bezpośrednio Longobardów.

Szczególnie wymowny jest pod tym względem 204 rozdział edyktu: „Żadnej wolnej kobiecie, która pod jurysdykcją naszego królestwa żyje według prawa Longobardów, nie wolno żyć samowładnie, to jest *selbmundia*, lecz zawsze musi ona pozostawać pod władzą męskich krewnych, lub w ostateczności króla, nie wolno jej też niczego z ruchomego lub nieruchomego mienia darować ani zbywać bez zgody tego, pod czyim pozostaje mundem" (*Nulli mulieri liberae sub regni nostri ditionem legis langobardorum viventem liceat in sui potestatem arbitrium, id est selbmundia vivere, nisi semper sub potestatem virorum, aut certe regis debeat permanere; nec aliquid de res mobiles aut inmobiles sine voluntate ipsius, in cuius mundium fuerit, habeat potestatem donandi aut alienandi*).

Ditio regni nostri oznacza w tym tekście terytorium królestwa, a zarazem jurysdykcję panującego nad wszystkimi wolnymi ludźmi na tym terytorium. Ale norma zapisana w rozdziale 204 dotyczy tylko tych kobiet, które żyją według prawa Longobardów. Sformułowanie to ma sens wyróżniający. Wynika z niego *implicite*, że wśród ogółu wolnych mężczyzn i kobiet pozostających *sub regni nostri ditionem*, czyli pod sądową władzą i opieką króla, jedni żyli według prawa Longobardów, a inni nie. W obrębie królestwa, objęte terytorialnymi strukturami monarszej jurysdykcji, funkcjonowały obok siebie różne prawa etniczne.

Bezwzględny nakaz pozostawania wolnej kobiety pod opiekuńczą władzą (mundem) męskich krewnych lub króla dotyczył w przytoczonym tekście tylko kobiet żyjących według prawa Longobardów. Wiadomo skądinąd, że również u innych ludów germańskich kobieta bez mundu była czymś nie do pojęcia, a w każdym razie nie do przyjęcia, ale Rotari nie musiał zajmować się w swojej kodyfikacji innymi ludami germańskimi. Z rozdziału 204 edyktu wynika jednak, że w królestwie Rotariego były oprócz Longobardek, których ten rozdział dotyczy, również takie wolne kobiety, którym ich etniczne prawo pozwalało żyć samowładnie, „pod swoim własnym mundem" (*selbmundiae*). Wniosek, że były to Rzymianki, znajduje jednoznaczne potwierdzenie w edyktach Liutpranda.

Prawo Longobardów wymagało, by narzeczony przed ślubem kupił od męskich opiekunów narzeczonej jej mund. Było to równoznaczne ze zgodą dotychczasowych posiadaczy mundu na małżeństwo i stanowiło warunek obrzędowego przekazania kobiety z ręki do ręki (*traditio per manus*). Mężczyzna, który poślubił kobietę bez spełnienia tych warunków, a więc bez

zgody jej męskich krewnych, musiał im, zgodnie z rozdziałem 188 edyktu Rotariego, oprócz ceny mundu zapłacić 20 solidów zadośćuczynienia za czyn nieobyczajny (*anagrip*) i drugie 20 solidów jako okup za wróżdę (*et propter faida alios viginti*). Gdy chodziło o wdowę, mund i wynikające z niego roszczenia należały do spadkobierców zmarłego męża, czyli przede wszystkim do synów.

Rozdział 127 edyktów Liutpranda był, jak można sądzić z zawartych w nim szczegółów, zapisem królewskiego wyroku. Władca zetknął się najwidoczniej w praktyce sądowej z opartym na mundzie roszczeniem ze strony synów Longobardki i Rzymianina. Gdy matka owdowiała i wyszła ponownie za mąż bez pytania ich o zgodę, synowie zażądali od drugiego męża matki 20 solidów za anagrip i 20 za faidę. Król oddalił to roszczenie, a ponieważ sama sprawa i jej rozstrzygnięcie wydały mu się szczególnie istotne, uczynił w edykcie z 731 r. z uzasadnienia swojego werdyktu normę prawną: „Jeżeli jakiś Rzymianin weźmie za żonę longobardzką kobietę i nabędzie jej mund, a po jego śmierci [wdowa] wyjdzie za innego bez zgody dziedziców pierwszego męża, nie można domagać się [zapłaty] za faidę i anagrip; albowiem po tym, jak połączyła się z mężem Rzymianinem i on kupił mund nad nią, stała się Rzymianką i synowie urodzeni z takiego małżeństwa [też] są zgodnie z ojcowskim prawem Rzymianami i mają żyć według prawa ojca; dlatego ten, co ją później weźmie za żonę, nie musi płacić za faidę i za anagrip, podobnie jak [nie płaci się] za jakąkolwiek inną Rzymiankę”[53].

Przesłanka tego wywodu jest jasna: według prawa Rzymian wdowa żyje samowładnie, *selbmundia*. Wychodzi za mąż wedle własnej woli, za kogo chce; nikt nie ma nad nią mundu, nie może być zatem mowy o naruszeniu uprawnień mundoalda, wobec czego roszczenie do zapłaty za faidę i anagrip jest bezpodstawne. Liutprand zastosował do szczególnej sytuacji mieszanego małżeństwa ogólną normę zawartą w 204 rozdziale edyktu Rotariego i przy okazji sformułował *explicite* to, co Rotari milcząco zakładał. Oba człony dualizmu prawnego występują tu w pełnym świetle. Również edykt Rotariego, odczytany według tego klucza, świadczy więc o współistnieniu w królestwie dwóch wielkich, odrębnych wspólnot etniczno-prawnych: Longobardów i Rzymian.

W kodyfikacjach Liutpranda widoczna jest szczególna troska o zachowanie tego dualizmu. Wobec coraz częstszego poświadczania pisemnymi dokumentami prywatnych transakcji zamiany, kupna-sprzedaży lub darowizny między Longobardami a Rzymianami, król umieścił w edykcie z 727 r. spe-

cjalny rozdział: „Co do skrybów, postanawiamy, aby ci, którzy spisują dokumenty czy to według prawa Longobardów, które jest całkiem jasne i prawie wszystkim znane, czy też według prawa Rzymian, czynili to nie inaczej niż zgodnie z tym, co jest zawarte w tych prawach, niech więc nie piszą wbrew prawu Longobardów albo Rzymian. Gdyby zaś czegoś nie wiedzieli, niech zapytają innych, a jeżeli nie będą mogli poznać w całości tych praw, niech nie spisują tych dokumentów. A kto ośmieli się uczynić inaczej, zapłaci [za karę] swój własny wergeld, chyba że zostanie to uzgodnione między wolnymi partnerami [transakcji]. Jeśli bowiem niektórzy zechcą odstąpić od swojego prawa i uczynić między sobą umowy i układy, i obie strony wyrażą zgodę, niech to nie będzie uważane za przeciwne prawu, ponieważ obie strony uczyniły to dobrowolnie. Gdy jednak rzecz dotyczy spadkobrania, muszą pisać [ściśle] według prawa”[54].

Tekst wydaje się zrozumiały i wymaga tylko paru słów komentarza. Longobardowie i Rzymianie są tu ludźmi wolnymi (*conliberti*, co nie oznacza bynajmniej wyzwoleńców, lecz w pełni wolnych partnerów), i jedni, i drudzy mają lub mogą mieć jakąś własność, której dotyczą zawierane przez nich transakcje, i jedni, i drudzy mają własne, odrębne prawo etniczne. Ale prawo Longobardów „jest bardzo jasne i prawie wszystkim znane” (*lex apertissima et pene omnibus nota*). Nie dało się tego powiedzieć o prawie Rzymian, którego znajomość i rozumienie nastręczały widocznie więcej kłopotów.

Można domyślać się co najmniej dwóch powodów, dla których *Lex Romanorum* była, zdaniem króla, mniej znana i budziła więcej wątpliwości niż *Lex Langobardorum*. Po pierwsze, prawo Longobardów istniało w postaci pisemnych kodyfikacji o urzędowym charakterze, podczas gdy oficjalnej i szeroko rozpowszechnionej kompilacji prawa rzymskiego w longobardzkiej Italii nie było. W razie wątpliwości co do prawa Longobardów skryba mógł sięgnąć do jakiejś kopii edyktów, ale gdy szło o prawo Rzymian, można było tylko „zapytać innych”, czyli sięgnąć do ustnej tradycji. *Lex Romanorum* nabrała cech prawa zwyczajowego, co zresztą pozwalało mimo braku legislacji dostosowywać się do zmian społecznych. Po drugie, zarówno w czasach Rotariego, jak i Liutpranda monarchia była wspólnotą longobardzkich wojowników, którzy stanowili jedyne „źródło suwerenności”[55] i mieli monopol udziału w sprawowaniu władzy świeckiej. Głęboka nierówność polityczna Longobardów i Rzymian miała istotne konsekwencje,

gdy idzie o ich faktyczną pozycję majątkową i społeczną. Według prawa Longobardów żyło wielu skromnych wojowników, ale było to zarazem prawo niemal wszystkich zamożnych i wpływowych osób świeckich.

Według prawa Rzymian żyli jednak, bez względu na pochodzenie, ludzie stanu duchownego. Stefano Gasparri zauważył nie bez racji, że w miarę przechodzenia Longobardów od arianizmu do katolicyzmu i umacniania pozycji Kościoła wzrastać musiał prestiż prawa Rzymian jako prawa kleru[56]. W ostatnim, 153 rozdziale swoich edyktów król Liutprand zastrzegł: „Jeżeli jakiś Longobard spłodzi synów lub córki, a następnie z bożego natchnienia zostanie duchownym, to synowie i córki zrodzeni przed jego konwersją mają żyć według tego samego prawa, wedle którego on żył, gdy ich spłodził, i sprawy ich mają być rozstrzygane w sądzie według tego prawa". Chodziło o to, żeby synowie nie nadużywali kapłańskiego powołania ojca, zmieniając w ślad za nim prawo Longobardów na prawo Rzymian i uchylając się tym sposobem od służby wojskowej.

Longobardów i Rzymian nie dzieliły już w czasach Liutpranda język ani wyznanie. Z górą 150 lat współżycia i wzajemnej akulturacji musiało bardzo zbliżyć obie wspólnoty. W VIII w. oddzielała je od siebie nie tyle różnica etniczna, ile odmienność ról społecznych i odrębność prawna. Trzy normy wydane w sprawie tej odrębności przez Liutpranda dotyczą różnych sytuacji, ale mają ze sobą coś wspólnego: zarówno w 91, jak w 127 i 153 rozdziale swoich edyktów król reagował mniej lub bardziej stanowczym zakazem na próby przekraczania bariery prawnej oddzielającej Longobardów od Rzymian.

Na uwagę zasługują przy tym zarówno zachowania społeczne, jak i restrykcyjna postawa władzy królewskiej. Synowie Rzymianina i Longobardki, o których mowa w rozdziale 127, nie uważali chyba, że obie wspólnoty dzieli przepaść nie do przebycia. Mieli przecież longobardzkich wujów. Domagając się 40 solidów od drugiego męża matki, mogli kierować się chciwością. Ale król nie ograniczył się do odrzucenia ich roszczeń w sądzie. Umieścił uzasadnienie wyroku w edykcie. Widocznie roszczenia te były w oczach Liutpranda nie tylko bezpodstawne, ale godziły w istotną dla państwa ustrojową zasadę: oto Rzymianie uzurpowali sobie prawo Longobardów. Na to król nie mógł pozwolić.

W sprawie skrybów i pisemnego poświadczania transakcji majątkowych między Longobardami a Rzymianami (rozdział 91) Liutprand był na pozór

mniej stanowczy. Zadeklarował wprawdzie, że skryba musi znać oba prawa i trzymać się ich przy redagowaniu dokumentu, ale dopuścił odstępstwa, jeśli zgodzą się na nie obie strony. Z jednym, kapitalnym wyjątkiem: żadnych odstępstw od norm etnicznego prawa spadkowego! Ktokolwiek przekroczy ten zakaz, ma zapłacić skarbowi królewskiemu cenę własnego gardła. Była to jedna z najwyższych kar finansowych, nakładana na przestępców, którzy swoim czynem obrazili królewski majestat i naruszyli podstawy ładu społecznego.

Zachowanie księżowskich synów, którzy korzystali z ojcowskiego powołania, żeby wraz z zaszczytem longobardzkiej tożsamości pozbyć się ciężaru służby wojskowej (rozdział 153), można traktować jako znak czasu, świadectwo kulturowych przemian. W tym akurat wypadku łatwo zrozumieć powody królewskiego zakazu. Nie da się jednak zredukować prawa Rzymian w VIII w. do stanowego prawa duchowieństwa. W rozdziałach 91 i 127 mowa o świeckich Rzymianach. Król kategorycznie obstawał przy tym, żeby ich synowie żyli i dziedziczyli według prawa Rzymian.

Wydaje się, że w obronie etniczno-prawnej segregacji Longobardów i Rzymian władza królewska próbowała stawić czoło procesom integracji. Przyjdzie nam jeszcze zająć się przyczynami monarszego konserwatyzmu. Na razie można podsumować przegląd źródeł dotyczących tzw. osobowości praw. Na ten temat nie ma wśród uczonych zgody. Moim jednak zdaniem źródła pozwalają stwierdzić, że zasada prawnej odrębności Longobardów i Rzymian pozostawała w VII i VIII w. obowiązującym kanonem ustrojowym longobardzkiego państwa. Równie długi żywot miała zasada etniczno-prawnej odrębności Franków, Burgundów i Galorzymian w monarchii Merowingów i Karolingów. W wizygockiej Hiszpanii kodyfikacja Receswinda objęła w 654 r. na równi Gotów i Rzymian, przedtem jednak i w tym królestwie obowiązywał dualizm: *Codex Euricianus* dla jednych, *Lex Romana Visigothorum* dla drugich. *Lex Salica* i *Lex Ribuaria*, edykty królów longobardzkich, burgundzka *Liber constitutionum*, a także zachowany we fragmentach *Codex Euricianus* zostały spisane dla współplemieńców, a nie dla Rzymian. Możemy zatem podjąć próbę wytropienia w tych źródłach przekazu plemiennej tradycji prawnej. Osobowo-etniczny charakter praw barbarzyńskich stanowi niezbędny, ale bynajmniej nie wystarczający warunek powodzenia takich poszukiwań.

Między plemienną tradycją a naciskiem cywilizacji

Spisy praw zwyczajowych można niekiedy traktować jako źródła wiedzy o plemiennych ustrojach, zawsze jednak są to świadectwa *ex post*, zrodzone z ustrojowej przemiany. W dodatku przebudowa ustroju przebiegała u poszczególnych ludów rozmaitymi drogami, co oczywiście wywierało różnicujący wpływ na kształt zapisywanego prawa. Na terytoriach dawnego cesarstwa rzymskiego istotną rolę odgrywały stosunki między zwycięskimi barbarzyńcami a miejscowym społeczeństwem. To, że barbarzyńcy zachowali tam swoje własne prawa, nie oznacza przecież, że współżycie z miejscową ludnością nie miało istotnego wpływu na ich sytuację społeczną, kulturę i normy prawne. Pozycja rzymskich elit w królestwach Franków, Burgundów, Wizygotów i Longobardów kształtowała się rozmaicie i bardzo nierówny był wpływ rzymskich wzorów na kodyfikacje Chlodwiga, Gundobada i Sigismunda, Euryka czy Rotariego.

Opierając się na porównawczej analizie edyktu Rotariego i wizygockiej *Liber iudiciorum*, Paolo Delogu słusznie dostrzegł w tych równocześnie przeprowadzonych kodyfikacjach dwa krańcowo odmienne systemy normatywne. Wzorem późnego cesarstwa państwo Wizygotów występowało w roli gwaranta ładu społecznego i z tego tytułu wymierzało za rozliczne przestępstwa kary śmierci, okaleczenia, chłosty, konfiskaty lub grzywny. U Longobardów natomiast państwo nie wymierzało kar śmierci ani kar cielesnych; wyjątkiem były zbrodnie godzące w króla i w bezpieczeństwo monarchii. Kluczową rolę odgrywała wróżda (*faida, inimicitia*) między grupami krewniaczymi, która mogła doprowadzić do krwawej zemsty. Kara miała w prawie Longobardów charakter prywatnej kompensacji, wypłacanej poszkodowanym tytułem zadośćuczynienia za krzywdę i okupu za zemstę. Przestępstwo naruszało wewnętrzny pokój. Władza królewska wkraczała nie po to, by ukarać winnego, ale żeby przywrócić pokój przez okup i pojednanie stron. Kiedy sam król został obrażony naruszeniem miru, pobierano do królewskiego skarbu grzywnę, ale i ona miała w gruncie rzeczy charakter kompensacji kładącej kres publicznej wróżdzie wymierzonej w przestępcę.

W sprawach dotyczących spadkobrania, małżeństwa i rodziny kodyfikacje wizygockie hołdowały indywidualizmowi: chroniły odrębne prawa każdego ze współmałżonków, dorosłych dzieci i kobiet, traktowały grupę pokrewieństwa jako zbiór jednostek i respektowały przede wszystkim interes jednostki. U Longobardów przeciwnie: nadrzędną wartością była grupa krewniacza, jej wspólne interesy majątkowe i jej kontrola nad każdym z uczestników. Wiązała się z tym supremacja męskiej głowy rodziny, a zwłaszcza surowa władza opiekuńcza (mund) nad kobietami i dziećmi. Jednostka była podporządkowana wspólnocie.

Mamy tu rzeczywiście do czynienia z kontrastem. Edykt Rotariego dzielił od wizygockiej kodyfikacji zasadniczo odmienny system wartości, czyli różnica kulturowa. Paolo Delogu rozpoznał u podstaw prawa Wizygotów wzory ładu społecznego rzymskiej prowincji. Jej struktury w Akwitanii i Hiszpanii przetrwały najazdy barbarzyńców, co doprowadziło do gruntownej romanizacji Gotów. W Italii natomiast rzymski porządek prawny nie przetrwał inwazji Longobardów: „Jego miejsce zajęły inne zwyczaje, o zasadniczo odmiennym charakterze i rodowodzie, nawiązujące do kultury prawnej i do ładu społecznego opartych na całkiem innych [niż rzymskie – K.M.] zasadach”[57]. Jeśli wolno dopowiedzieć, chodzi tu o zasady barbarzyńskiej kultury prawnej wywodzące się z ustroju plemiennego. Bardzo bliskie tego archetypu wydają się też w edykcie Rotariego wartości i pojęcia związane z tożsamością prawną ludu i wojska, miejscem króla we wspólnocie wojowników i więzią łączącą władcę z ogółem wolnych współplemieńców.

Nic nie wskazuje na to, aby podstawowe struktury rzymskiej państwowości w Hiszpanii były całkiem odmienne niż w Italii. Nie ma też powodu przypuszczać, że ustroje plemienne Gotów i Longobardów różniły się diametralnie przed wejściem tych ludów na tereny cesarstwa. Głęboką różnicę dzielącą *Liber iudiciorum* od edyktu Rotariego przypisać trzeba odmiennym okolicznościom, w jakich Goci i Longobardowie budowali na tych terenach swoje państwa.

Goci, podobnie zresztą jak Burgundowie, instalowali się tam na statusie sprzymierzeńców cesarstwa (*foederati*), co niewątpliwie ułatwiało im stosunki z miejscowymi elitami. Aby jednak barbarzyńcy mogli przystosować się do reguł rzymskiego państwa, musiało ono istnieć i działać. W Viw pierwszych dziesięcioleciach VI wieku w Akwitanii, w Hiszpanii, a przede

wszystkim w samej Italii funkcjonowały – mimo wstrząsów – podstawowe struktury rzymskiej państwowości. Usunięcie Romulusa Augustulusa przez Odoakra niczego w tej dziedzinie nie zmieniło. Urzędowa korespondencja prowadzona przez Kasjodora w imieniu Teodoryka Wielkiego i jego następców nie pozostawia wątpliwości, że pod rządami ostrogockich królów i ku pożytkowi ich monarchii działał w Italii całkiem sprawnie rzymski system podatkowy. Mniej więcej podobnie było zapewne w królestwach Wizygotów i Burgundów.

Prefektem pretorium był u Teodoryka Kasjodor, wybitny przedstawiciel rzymskiej arystokracji senatorskiej, a nie żaden Got. Barbarzyńcy nie byli w stanie kierować bezpośrednio mechanizmami cywilnej administracji. Po to, by utrzymać te mechanizmy w ruchu, kontrolować zajęty kraj i czerpać dochody z cesarskiej skarbowości, barbarzyńcy potrzebowali partnerskiej współpracy rzymskich grup rządzących. W obopólnym interesie kształtowało się kondominium senatorsko-urzędniczej elity i wodzów germańskiego wojska. Taki układ stosunków prowadził do szybkiej i głębokiej romanizacji kulturowej barbarzyńców.

Wszystko to nie jest odkryciem Waltera Goffarta, lecz poglądem od dłuższego czasu panującym w literaturze przedmiotu[58]. W odniesieniu do ostrogockiej Italii pogląd ten ma solidne oparcie w źródłach. Na tej podstawie, a raczej daleko poza tę podstawę wykraczając, Goffart zbudował uniwersalny model przejścia od cesarstwa rzymskiego do barbarzyńskich monarchii bez naruszenia ciągłości ustroju. Twórca modelu wpisał do niego również państwo Longobardów.

Ani jednak edykt Rotariego, ani edykty Liutpranda, Ratchisa i Astulfa, ani dokumenty prawno-gospodarcze VIII w., ani źródła z okresu karolińskiego panowania w Italii nie wspominają o jakimkolwiek podatku gruntowym lub pogłównym. Miarodajna jest zwłaszcza nieobecność czegokolwiek, co przypominałoby *iugatio-capitatio* w immunitetowych zwolnieniach od ciężarów publicznych. Figurują tam tylko rozmaite opłaty targowe i celne.

Negatywnemu świadectwu źródeł epoki przeciwstawił Goffart śmiałą interpretację dwóch krótkich wzmianek Pawła Diakona. Pierwsza dotyczy lat bezkrólewia (574-584), kiedy to „wielu rzymskich nobilów zabito z chciwości, pozostali zaś, podzieleni między gości, aby dostarczali Longobardom trzecią część swoich plonów, stali się dannikami”. Druga wzmianka

głosi, że po wyniesieniu w 584 r. na tron Autariego lokalni wodzowie longobardzcy przeznaczyli na potrzeby odrodzonej władzy królewskiej połowę swoich posiadłości, a „obciążona [świadczeniami] ludność została podzielona między longobardzkich gości”[59].

Paweł Diakon pisał o tych wydarzeniach po upływie 200 lat. Dysponował on wprawdzie zaginioną kroniką zmarłego w 612 r. Sekundusa z Trydentu, ale nie wiadomo, jak zrozumiał i wykorzystał świadectwo swojego poprzednika. Nie wygląda zresztą na to, by w tekście Pawła Diakona mowa była o rzymskich podatkach. Taka interpretacja słów o rzymskich nobilach płacących Longobardom trzecią część swoich plonów (*tertiam partem eorum frugum*) czy o obciążonej świadczeniami ludności chłopskiej (*populi adgravati*), którą „longobardzcy goście” rozdzielili między siebie, przekracza granice arbitralności. Prędzej już dostrzec tu można jakąś reminiscencję późnoantycznej praktyki *hospitaticum*, czyli wyznaczania trzeciej części majątków ziemskich na potrzeby barbarzyńskich sprzymierzeńców cesarstwa („gości”). Longobardowie nie przyszli jednak do Italii jako sprzymierzeńcy i jeśli nawet początkowo próbowali wprowadzić tam *hospitaticum*, to wkrótce zmienili sposób postępowania. W edykcie Rotariego nie ma już bowiem po *hospitaticum* ani śladu, podczas gdy prawa Burgundów i Wizygotów zawierają szczegółowe regulacje dotyczące korzystania przez barbarzyńskich „gości” z wyznaczonej im części majątków ziemskich należących do Rzymian[60].

Próby rozciągnięcia schematu Goffarta i Durliata na longobardzką Italię spotkały się z surową, ale zasłużoną krytyką[61]. Na zdobytych przez Longobardów terenach Italii nie przetrwał rzymski system podatkowy. Zniknął on wraz z rozpadem administracyjnych struktur rzymskiego państwa. Zabrakło tam bowiem siły społecznej zdolnej utrzymać w ruchu dawny mechanizm cywilnej administracji: „najjaśniejszych mężów” (*viri clarissimi*) Imperium, najwyższej elity senatorskiej i urzędniczej[62]. Kiedy Agilulf, następca Autariego na longobardzkim tronie, potrzebował wysłać na rozmowy do Konstantynopola jakiegoś Rzymianina o wysokiej pozycji społecznej, nie znalazł w swoim otoczeniu nikogo znamienitszego niż notariusz Stabilicianus.

Co się stało „z najjaśniejszymi mężami”? Papież Grzegorz I przedstawiał Longobardów jako najdzikszy z barbarzyńskich ludów. Paweł Diakon wspominał o gwałtach popełnionych w czasie bezkrólewia, a także o przekształceniu rzymskich nobilów w danników[63]. Niejedno biskupstwo pozo-

stawało po 568 r. bez pasterza przez parę dziesięcioleci. Czy jednak wszystko to było przyczyną, czy może skutkiem tego, że Alboin nie miał swojego Kasjodora? Gdzie właściwie ludzie pokroju Kasjodora podziewali się w czasach Alboina i Klefa?

Może byli po prostu tam, gdzie w chwili nadejścia Gotów był sam Kasjodor i wszyscy jemu podobni: w Rzymie lub w Rawennie. W czasie panowania Gotów i po bizantyńskiej rekonkwiście arystokracja senatorska i cesarska biurokracja skupiały się po dawnemu w tych dwóch miastach. Longobardowie nie zdobyli Rzymu ani Rawenny. Podbili tylko część kraju. Stali się – jeżeli wolno posłużyć się toporną, swojską metaforą – panami Italii powiatowej. Rezydencjalne stolice stanu senatorskiego i najwyższej biurokracji pozostały w rękach Bizancjum. Pośród dyskusji o tym, czy rzymska arystokracja uległa pod rządami Longobardów eksterminacji, wypędzeniu czy może degradacji, warto rozważyć wariant mniej dramatyczny, ale bardziej prawdopodobny – nieobecność.

Friul, Trydent, Arezzo ani nawet Pawia nigdy nie były skupiskami rodów senatorskich. Alboin nie miał swojego Kasjodora, bo potencjalni kandydaci do tej roli pozostali za kordonem. Na podbitych terenach Longobardowie mieli do czynienia tylko z municypalnymi notablami (*curiales*), od których mogli egzekwować administracyjne obowiązki wpływowi *viri clarissimi* o dużym doświadczeniu, ale nie barbarzyńscy przybysze. Alboin nie mógł znaleźć w Pawii rzymskich współpracowników odpowiednio wysokiej rangi, zdolnych do utrzymania w ruchu, jak to czynili od wieków, mechanizmów cywilnej administracji i cesarskiej skarbowości. Zdobywcy nie mogli spodziewać się po senatorach z Rzymu i dygnitarzach z Rawenny żadnych korzyści, oprócz porzuconych majątków, które przejęli jako trofeum.

Kiedy więc skończył się czas pogoni za zdobyczą i przyszło budować państwo, Longobardowie musieli radzić sobie sami. Mieli ziemię, ale nie mieli skarbowych dochodów dla wojska, musieli więc oprzeć organizację sił zbrojnych na pospolitym ruszeniu ogółu wolnych współplemieńców, na tradycyjnych więziach i wartościach, które zapewniały tej organizacji spoistość, i na przekonaniu, że lud-wojsko łączy wspólnota krwi z królem i wodzami (*duces*). Nie mieli administracji ani oparcia w municypiach, musieli więc traktować swoje państwo jako polityczną wspólnotę longobardzkich wojowników, odgrodzoną od miejscowej ludności i stanowiącą jedyne źródło suwerenności. Tradycja prawna barbarzyńskiego ludu była ideologicz-

nym i politycznym fundamentem monarchii. Pozwala to zrozumieć, dlaczego królewskie kodyfikacje prawa Longobardów tak mocno i uparcie trzymały się plemiennego archetypu.

Na przeciwnym biegunie znajdowali się Wizygoci i Burgundowie. Polityczny ustrój ich państw opierał się na kondominium rzymskich i barbarzyńskich elit. *Liber constitutionum* przewidywała dla burgundzkich optymatów i dla galorzymskich arystokratów identyczne nawiązki za rany. Jest to norma znamienna, gdyż wysokość nawiązek i wergeldu była w rozumieniu Germanów wykładnikiem „jakości osoby”[64]. Burgundzka elita, której poglądy wyrażała królewska kodyfikacja, traktowała rzymską elitę na równi ze sobą. Także w królestwie Wizygotów miejscowe rody senatorskie zachowały swoją polityczną pozycję, egzekwując od municypiów ich powinności w dziedzinie sądownictwa i w poborze podatków.

W 507 r. Frankowie wyparli Wizygotów z przeważającej części Akwitanii, a w 543 r. podbili królestwo Burgundów. Merowingowie stali się w ten sposób panami terytoriów, na których rzymskie elity sprawowały społeczną hegemonię i zapewniały funkcjonowanie rzymskich struktur administracyjnych. Pod frankijską zwierzchnością miejscowa arystokracja zachowała ważne stanowiska kościelne i administracyjne[65]. Nie należy jednak budować na tej podstawie pospiesznych uogólnień. Gdy państwo Franków obejmowało tylko Austrazję i Neustrię, jacyś Rzymianie pełnili co prawda funkcje na królewskim dworze, w związku z czym przysługiwał im potrójny wergeld, zawsze jednak był to wergeld o połowę niższy od tego, który chronił pełniącego analogiczną funkcję Franka „lub innego barbarzyńcę żyjącego według prawa salickiego”[66]. Rzymski arystokrata był człowiekiem znacznie niższej jakości niż germański wojownik.

Grzegorz z Tours dostarcza wiarygodnych informacji o poborze w VI w. podatków, które widocznie uważano za obowiązujące na mocy cesarskich zarządzeń, skoro respektowano zwolnienie podatkowe przyznane przez wschodniorzymskiego cesarza Leona I (457-474). Zdarzenia opowiedziane przez Grzegorza wskazują również na istotną rolę miast w poborze podatków. Wszystko to jednak dotyczy Akwitanii. Rzymski system podatkowy funkcjonował zapewne lepiej lub gorzej także w Burgundii, nie wiadomo jednak, co się z niego ostało w Neustrii, a już całkiem niepodobna przypuścić, by system ten został rozciągnięty na frankijską Austrazję. Nawet w Akwitanii próby obłożenia podatkiem niezbyt licznych napływowych

Franków spotykały się z gwałtowną reakcją zainteresowanych[67]. Przeniesienie wzorów rzymskiej skarbowości do plemiennego matecznika Franków nie miałoby szans powodzenia także ze względu na nieobecność tam miast i kurii municypalnych. Pobierana na germańskich obszarach państwa karolińskiego danina publiczna określana terminami *steura*, *stuofa* lub *osterstuofa* wydaje się podobna raczej do ruskiej dani, czeskiej dani miru lub do powołowego-poradlnego w piastowskiej Polsce niż do rzymskiej *iugatio-capitatio*[68].

Państwo Franków było tworem ustrojowo i kulturowo zróżnicowanym, a próby wzięcia go pod jeden strychulec muszą zaprowadzić na manowce. Karl Ferdinand Werner wykazał przekonująco, że królestwo Chlodwiga nie było produktem „wędrówki ludu”[69]. Chlodwig zdobył wprawdzie władzę w północnej Galii i podbił Akwitanię, a jego następca także Burgundię, ale znaczna większość Franków pozostała na własnym plemiennym terytorium. Na tym właśnie terytorium, w Austrazji, znajdowało się główne zaplecze militarne monarchii Chlodwiga i jego następców, tam tkwiły korzenie królewskiej władzy i stamtąd pochodziła tradycja prawna skodyfikowana w Pakcie prawa salickiego. Do decyzji o jego spisaniu przyczyniła się zapewne potrzeba zapewnienia odrębności prawnej tym Frankom, którzy osiedli w Neustrii, w otoczeniu Galorzymian. Znamienne jest jednak, że w krótkim prologu do Paktu decyzję kodyfikacji przypisano ogółowi Franków, a nie królowi i nie wspomniano nawet imienia władcy, za to podano imiona czterech głosicieli prawa oraz nazwy ich rodzinnych miejscowości „położonych za Renem”. Cokolwiek sądzilibyśmy o „wiarygodności historycznej” krótkiego prologu, nie ma w nim zbędnych słów ani informacji przypadkowych, pozbawionych ideologicznego znaczenia. Twierdzenie, że Pakt prawa salickiego był zapisem tradycji głoszonej na wiecach przez znawców „z tamtej [to jest wschodniej] strony Renu”, służyło legitymizacji: oto prawo przodków zanotowane w ojczystym kraju[70].

Zanotowano je po łacinie, ale wplecione w tekst wyrazy, formuły i całe zdania wypowiadane przed sądem nie pozostawiają wątpliwości co do języka, w którym toczono spory i wypowiadano orzeczenia, ani co do etnicznej tożsamości wspólnot, które gromadziły się na sądowych wiecach.

Obce pismo, swojska mowa

Tradycję prawną barbarzyńskich ludów spisywano zwykle z inicjatywy dworu, a skrybami byli duchowni. Językiem kodyfikacji był język urzędowy, w którym redagowano królewskie i kościelne pisma. Tylko na północnych i wschodnich kresach barbarzyńskiej Europy – u Anglosasów, Skandynawów i na Rusi – funkcję urzędową pełniły języki rodzime. Wszędzie indziej królowała łacina. Była to jednak łacina bardzo różnej jakości: od względnie poprawnej w prawach Wizygotów i Burgundów po głęboko zbarbaryzowaną, upstrzoną germańskojęzycznymi wtrętami łacinę edyktu Rotariego czy Paktu prawa salickiego. Są to wymowne różnice. Tam, gdzie cywilizacja nie zdołała zagłuszyć tradycyjnej kultury, łacina często zawodziła w komunikacji między wspólnotami etnicznymi i nie wystarczała do wiernego zapisu norm plemiennego prawa. Nawet burgundzka *Liber constitutionum*, mimo wyraźnych znamion kulturowej romanizacji, stosowała niekiedy germańskie określenia dla swojskich instytucji (np. *wittimon* – odpowiednik mundu lub *morgengabe* – dar poranny).

Pakt prawa salickiego jest jednak pod tym względem źródłem szczególnym, zawiera bowiem nie tylko rozliczne germańskie terminy, ale także zapisane w ojczystej mowie Franków formuły sądowe, zwane przez historyków i językoznawców glosami malberskimi. W tekście prawa salickiego są one poprzedzone charakterystyczną zapowiedzią: *mallobergo*, czyli „sądownie mówiąc”, „jak się mówi na wiecu”, „w języku placu wiecowego”.

Przypomnijmy, że termin *mallus*, wywodzący się od germańskiego *mahla* (mówić), oznaczał w prawie salickim wiec sądowy, na którym przewodniczył tungin, a siedmioosobowe grono rachinburgów „mówiło prawo”, czyli formułowało i wygłaszało wyroki. Rzeczownik *mallobergus* (dosłownie: wzgórze mowy, wzgórze sądu) oznaczał konkretne miejsce wiecu sądowego (*rachineburgii in mallobergo sedentes*), a także konkretny dzień zgromadzenia[71]. Przysłówek *mallobergo* nawiązywał do tych pojęć, zapowiadając cytat w języku używanym na sądowych wiecach. Po takiej zapowiedzi następowały zapisane we frankijskim dialekcie formułki, wyrażenia lub pojedyncze słowa – hasła wywoławcze, za pomocą których, przez nadanie czynowi odpowiedniej nazwy, identyfikowano rodzaj przestępstwa. Na tym polegało wyrokowanie, czyli „powiedzenie prawa salickiego”. Być może te same zwroty połączone z przeczeniem stanowiły niezbędny składnik przysięgi, którą oskarżony oczyszczał się od zarzutu[72].

Glosy malberskie były więc zapisem czegoś w rodzaju krótkich sentencji wyroków wypowiadanych na wiecu sądowym w ustnej formie określonej przez rytuał. Niektóre z nich noszą znamiona aliteracji, która u ludów germańskich służyła dosłownemu utrwaleniu w pamięci najważniejszych elementów ustnej tradycji. Przykładem może być tytuł XXVI prawa salickiego:

„1. Jeżeli jakiś człowiek cudzego lita bez zgody jego pana wyzwoli przez denar przed obliczem króla i zostanie to udowodnione (…)". W tym miejscu tekst łaciński zostaje przerwany, pojawia się zapowiedź *mallobergo*, a w ślad za nią formułka: *maltho thi afrio, letu!* („mówię: wyzwalam cię, licie!"). Analogicznie zbudowany jest paragraf 2: „Jeżeli ktoś cudzego niewolnika wyzwoli przez denar przed królem i zostanie to udowodnione (…)". W tym miejscu znów pojawia się wyraz *mallobergo*, a po nim słowa: *maltho thi atomeo, theo!* („mówię: wyzwalam cię, niewolniku!")[73].

Obie formułki łatwo wpadają w ucho i pozostają w pamięci dzięki aliteracji. Nie jest to przypadek. Wypowiedzenie tych właśnie słów i jednoczesne rzucenie denara przed królem składało się na obowiązujący rytuał, bez którego akt wyzwolenia nie miał mocy prawnej. Każde słowo było tu ważne i musiało figurować na odpowiednim miejscu. Ale w tytule XXVI słowa wypowiadane przy wyzwoleniu występują jako nazwa przestępstwa, polegającego na nieodwracalnym (ze względu na moc rytuału) wyzwoleniu niewolnika lub lita bez wiedzy i zgody jego pana. Sedno tego przestępstwa zostało bezpośrednio przed glosą malberską obszerniej i całkiem jasno opisane po łacinie. Wtręt germańskojęzyczny umieszczony po tym opisie, nie stanowił tłumaczenia ani objaśnienia łacińskiego tekstu. Żył własnym życiem.

Było to – jak zauważyła Ruth Schmidt-Wiegand – regułą w tzw. glosach malberskich: nie wiązały się one syntaktycznie z kontekstem. W pisanym prawie glosy te były elementem obcym nie tylko ze względu na odrębność etnicznego języka, lecz przede wszystkim dlatego, że kulturowo stanowiły one fragmenty odmiennego systemu znaków: tradycyjnego prawa mówionego. Nie ulega wątpliwości, że umieszczenie tych fragmentów w Pakcie prawa salickiego miało ułatwić międzykulturową komunikację. Ta ogólna prawda nie może nas jednak zadowolić. Na czyj użytek przeznaczone były glosy malberskie i do czego potrzebny był ich zapis w oryginalnym brzmie-

niu? Jest to pytanie wielkiej wagi, ale nie da się odpowiedzieć na nie jednym tchem. Trzeba zmierzać do rozwiązania krok po kroku.

*

Zacznijmy od oczywistości: brzmienie glos malberskich i odnoszący się do nich wyraz *mallobergo* dowodzą, że językiem wiecu sądowego w prawie salickim był germański dialekt Franków. W tym języku wypowiadano wszelkie oskarżenia, wyroki, przysięgi oczyszczające, wezwania i zobowiązania. Nawet dla wyegzekwowania wierzytelności dłużnej niezbędne było wypowiedzenie stosownych formuł po frankijsku. Wierzyciel musiał zwrócić się na wiecu sądowym do tungina, który przewodniczył zgromadzeniu: „Proszę cię, tunginie, abyś *nestigan thigius* (uroczyście zobowiązał) tego oto mojego *gasachio* (przeciwnika w sporze, pozwanego), który przyrzekł mi i winien [oddać] dług". Tungin ze swej strony musiał użyć tego samego wyrażenia: „*Nestigan thigio* (uroczyście zobowiązuję) tego człowieka do [wypełnienia] tego, co mówi prawo salickie"[74].

Nasuwa się nieodparty wniosek, że prawo salickie mówi o sporach, wiecach i sądach w społeczności językowo jednorodnej. Chodzi nie tylko o zasadę etnicznej osobowości praw, zgodnie z którą innoplemieńców nie brało się pod uwagę, nawet jeśli byli wielokrotnie liczniejsi od „swoich". Chodzi o kontekst społeczny, w którym funkcjonowały frankijskie instytucje. Tungin nie był królewskim urzędnikiem, lecz głową lokalnej wspólnoty wiecu i sądu[75]. Stał on na czele małej społeczności, zorganizowanej wokół własnego mallobergu i zajmującej jednostkę terytorialną o stosunkowo skromnych rozmiarach, podobną do alemańskiej centeny[76]. Każda z tych wspólnot miała własny zespół rachinburgów oraz wielokrotnie liczniejsze grono mieszkających w okolicy uczestników zgromadzeń wiecowych. Dla wspólnot tak zorganizowanych nie widać miejsca w Akwitanii, a nawet w Neustrii, gdzie frankijska mniejszość żyła wśród przeważającej liczebnie ludności galorzymskiej. Normy prawa salickiego dotyczące ustroju sądów wiecowych są jak spektakl, którego akcja rozgrywa się w ojczyźnie Franków, za Renem, skąd według *Krótkiego prologu* pochodzili Wisogast, Salegast, Arogast i Widogast.

Na pierwszy rzut oka konkluzji tej mógłby przeczyć tytuł XLVII prawa salickiego. Określał on sposób dochodzenia roszczeń do uprowadzonych

przez nieznanych sprawców koni, wołów itp., które właściciel rozpoznał u mieszkańca innej okolicy. Należało ustalić sądownie, kto był winien kradzieży, a kto nieświadom rzeczy nabył kradzione mienie w dobrej wierze. Wszystko to musiał rozstrzygać miejscowy sąd, na terenie wspólnoty wiecowej człowieka, u którego rozpoznano cudze mienie (*ista omnia in illo mal lo debent fieri, ubi est gamallus super quem res illa primitus fuit agnita*). Wzywano tam zainteresowanych oraz świadków, a tego, kto bez ważnej przyczyny nie stawił się w terminie, uznawano za złodzieja. Termin stawiennictwa został jednak zróżnicowany. Wynosił 40 dni, jeżeli obaj – poszkodowany właściciel i człowiek, u którego rozpoznano zaginione mienie – mieszkali „po tej stronie Loary i lasów Charbonnière" (*si cis Ligere aut Carbonariam ambo manent*), czyli w Neustrii. Jeżeli natomiast mieszkał tam tylko poszkodowany, a uprowadzone bydło rozpoznał on u mieszkańca Akwitanii lub Austrazji, termin dochodzenia roszczeń był dwukrotnie dłuższy.

Terminy sądowe zostały tu więc określone z perspektywy mieszkańców Neustrii. Domyślać się wolno, że podobne przedłużenie terminu dochodzenia roszczeń przysługiwało również mieszkańcom Austrazji lub Akwitanii, jeżeli uprowadzone bydło rozpoznano w innej dzielnicy, ale tytuł XLVII o tym nie wspomina. Niektórzy badacze wnosili na tej podstawie, że prawo salickie odzwierciedlało stosunki panujące w Neustrii i dla niej właśnie było przeznaczone. Wytrawny znawca germańskich praw Franz Beyerle nie był skłonny do takich uogólnień. Jego zdaniem w tytule XLVII mamy do czynienia z uzupełnieniem, które do pierwotnego tekstu wprowadził najprawdopodobniej dzielnicowy król Neustrii Chilperyk I (561-584) [77]. Ale od dzielnicowego władcy mogło pochodzić jedynie sformułowanie dotyczące terminów sądowych, poza tym bowiem szczegółem tytuł XLVII przewidywał dla Austrazji, Neustrii i Akwitanii taki sam tryb dochodzenia roszczeń. Była to zatem norma ogólnofrankijska, produkt kodyfikacji obejmującej całe państwo Chlodwiga, a nie tylko jeden z jego regionów. Tytuł XLVII nie daje podstaw do przypuszczeń, jakoby pierwowzorem tej kodyfikacji były zwyczaje i stosunki mniejszości frankijskiej osiadłej w Neustrii od niedawna[78].

Sugestii takiej ulegli językoznawcy Wolfgang Jungandreas i Rudolf Schützeichel[79]. Uznając Neustrię za główny obszar działania prawa salickiego, poszukiwali oni w nazwach miejscowych tego terytorium i w staro-

francuskim zasobie leksykalnym śladów starofrankijskiego słownictwa glos malberskich. Bez trudu znaleźli tam, gdzie postanowili szukać, to, czego szukali. Nie ulega wątpliwości, że germański wkład we francuskie słownictwo i nazewnictwo miejscowe tego regionu pochodził głównie od Franków, których rodzimą mowę można odczytać z glos malberskich. Z tego jednak nie wynika, że język Franków zrodził się w końcu V w. w północnej Galii, a nie został tam przyniesiony przez frankijskich przybyszów z ich plemiennej ojczyzny.

Problem można uznać za rozstrzygnięty dzięki badaniom Ruth Schmidt-Wiegand. Nie przyjęła ona z góry żadnego założenia co do terytorium, na którym miałby się zrodzić, a następnie wtopić w starą francuszczyznę domniemany dialekt zachodniofrankijski. Przeciwnie – wzięła pod uwagę wzmiankę tytułu XLIo „Frankach lub innych barbarzyńcach żyjących według prawa salickiego", uwzględniła złożony charakter plemiennej etnogenezy i dopuściła możliwość wzajemnego oddziaływania rozmaitych dialektów germańskich w słownictwie mallobergu. Podejście to przyczyniło się do znacznego poszerzenia badań porównawczych. Ruth Schmidt-Wiegand ustaliła związki między germańskojęzycznymi wyrażeniami prawa salickiego a słownictwem charakterystycznym dla średniowiecznych dialektów Nadrenii, Frankonii, Westfalii oraz Fryzji. „Mowa placu wiecowego", w której redaktorzy Paktu prawa salickiego zapisali krótkie sentencje sądowe wygłaszane przez rachinburgów, wywodziła się ze strefy kontaktów frankijsko-sasko-fryzyjskich[80]. Wynik historycznojęzykowej analizy zdaje się potwierdzać informację *Krótkiego prologu*, że *Lex Salica* zawiera zbiór norm podyktowanych na wiecach po wschodniej stronie Renu przez tamtejszych głosicieli prawa.

Normy te wyrażały wspólną tradycję prawną Franków – zarówno tych, którzy pozostali na macierzystych terytoriach Austrazji, jak i tych, którzy osiedlili się w Neustrii lub w Akwitanii. Prawo salickie było dla nich symbolem jedności, plemiennej tożsamości, ale i znakiem odrębności od galorzymskich mieszkańców przyłączonych krain. W rzeczywistości jednak sytuacja Franków w rozległym państwie Chlodwiga była bardzo zróżnicowana. W miastach Akwitanii funkcjonowały struktury municypalne, a urzędy komesów sprawowali tam galorzymscy arystokraci, którzy swoje funkcje administracyjne rozumieli jako władzę delegowaną z ramienia panującego i zapewne nie umieliby sobie nawet wyobrazić kogoś takiego jak tungin.

Nieliczni akwitańscy Frankowie mogli z powodzeniem odmawiać płacenia podatków i domagać się respektowania swojej odrębności opartej na prawie salickim, ale mieli do czynienia z instytucjami państwa, które nie przypominało rodzimych wieców z rachinburgami siedzącymi na mallobergu i „mówiącymi prawo". Ponadto austrazyjski *grafio*, pojawiający się sporadycznie w prawie salickim, wydaje się kimś całkiem innym niż akwitański *comes civitatis*[81]. Na początku VI w. główną postacią w austrazyjskim sądownictwie był jeszcze tungin – głowa lokalnej wspólnoty wiecowej, który sam nie wyrokował, ale przewodził zgromadzeniu, wypowiadał uroczyste, wiążące zobowiązania i spełniał różne czynności o magicznym rodowodzie. Tungin w ogóle nie był urzędnikiem. Nie reprezentował króla – raczej już macierzystą wspólnotę, a właściwie siły tradycyjnego ładu. Historycy próbowali określać go mianem urzędnika ludowego (*Volksbeamter*), sędziego wiecowego (*Thingrichter*) lub „królewiątka" (*Kleinkönig*), ale były to próby mniej lub bardziej chybione, wyraz pojęciowej bezradności wobec zjawiska archaicznej kultury. Tungin bowiem był postacią z innego świata – ważnym ogniwem plemiennego ustroju politycznego. Występował tylko w prawie salickim. Nie wspomina już o tunginie *pactus pro tenore pacis* z połowy VI w. ani kolejne kapitularze merowińskie, ani *Lex Ribuaria*. Zapewne już synowie Chlodwiga zlikwidowali ten relikt dawnego ustroju, zastępując archaicznego tungina królewskim setnikiem. Niepodobna więc przypuścić, że umieszczono tungina w prawie salickim po to, żeby rozciągnąć ten wzór na Neustrię i Akwitanię. Umieszczono go w spisie prawa, bo nie można było inaczej. Nie dało się pominąć postaci, która wciąż jeszcze pozostawała filarem sądownictwa na wschód od Renu i na północ od Somy, w plemiennym mateczniku Franków. Nie trzeba lepszego dowodu, że w prawie salickim skodyfikowano austrazyjskie wzory.

Omawiane już przykłady longobardzkie i fryzyjskie pouczają, że w fazie ostatecznej redakcji spisu poddawano ustną tradycję prawną zabiegom cenzorskim i rozmaitym modyfikacjom. Nie inaczej było zapewne przy redagowaniu Paktu prawa salickiego. Ale to, że pozostawiono w nim urząd tungina, wskazuje, że nie wszystko dało się od razu zmienić. Pergamin był cierpliwy, rzecz jednak w tym, żeby to, co na nim zapisano, wywarło realny wpływ na życie. Glosy malberskie świadczą, że – mimo spisania prawa – praktyka sądowa płynęła na wiecach odwiecznym nurtem ustnej tradycji,

a to, co tam mówiono i co stawało się wyrokiem, brzmiało nieraz inaczej niż normy zapisane po łacinie.

Przypominając, że „prawo i sąd są starszymi elementami kultury niż pismo", Peter Classen pytał: „Jak frankijski sędzia miał się obchodzić z księgą prawa spisaną w obcym mu, łacińskim języku? Czy – mówiąc drastycznie – zasiadał on w sądzie, trzymając *Legem Salicam* pod pachą lub na stole?" Hermann Nehlsen udzielił na to pytanie sceptycznej odpowiedzi. Jego zdaniem aż do przełomu VIII i IX w. pisane prawo salickie nie wywierało większego wpływu na praktykę sądową. „Najważniejsze normy tego prawa były dobrze znane nie dlatego, że studiowano *Legem Salicam scriptam*, lecz dlatego, że były one mocno zakorzenione w ustnej tradycji". Jeszcze dalej poszedł Patrick Wormald. Według niego kodyfikacje frankijskich i anglosaskich władców były nie tyle próbą wywarcia wpływu na praktykę sądową, ile formą ideologicznej ekspresji, naśladowczym gestem, przez który barbarzyński król przedstawiał się, niczym rzymski cesarz, w roli prawodawcy[82].

Trudno dopatrzeć się takiego gestu akurat w Pakcie prawa salickiego, którego prolog przypisuje inicjatywę kodyfikacji ogółowi Franków, a jej wykonanie – czterem wyznaczonym przez wiec głosicielom prawa, o królu zaś w ogóle nie wspomina. Zachowując dystans wobec efektownej hipotezy Wormalda, nie jestem jednak skłonny lekceważyć jej przesłanek. Nie lekceważę też wątpliwości Classena i poprzedzonej wnikliwą analizą źródeł sceptycznej opinii Nehlsena. Prawo Bawarów stanowiło wprawdzie w tytule II, 14, że na sądowych zgromadzeniach (*placita*) „komes winien mieć ze sobą (…) księgę praw po to, aby zawsze sądził sprawiedliwie", jest to jednak źródło późniejsze od Paktu prawa salickiego o przeszło dwa stulecia. Sposób, w jaki sformułowano w tytule II, 14 prawa Bawarów monarszy nakaz wskazuje zresztą, że praktyka życia często się z nim rozmijała. Nakaz posiadania spisu prawa nie miałby jednak sensu, gdyby w trzydziestych latach VIII w. przynajmniej niektórzy bawarscy komesowie nie znali łaciny i sztuki pisania lub nie dysponowali w sądzie piśmiennymi pomocnikami. Sto lat później margrabia Friulu, Eberhard, i hrabia Eckard z Mâçon mieli nawet własne księgozbiory, w których znajdowała się *Lex Salica* oraz rękopisy innych praw przydatnych tym dostojnikom w sprawowaniu władzy sądowej[83].

Ale we frankijskiej Austrazji na początku VI w. nie było takich dostojników. Nie sądzili tam komesowie, lecz lokalne wiece pod przewodnictwem miejscowych tunginów, a rachinburgowie „mówili prawo” w rodzimym języku. Przypuszczenie, że znali oni łacinę i w dodatku umieli czytać, przekracza granice fantazji. Wątpliwości Classena i Wormalda pozostają w mocy, a sceptycznych uwag Nehlsena nie da się unieważnić, przytaczając źródła z innej epoki. W jaki sposób pisemna redakcja Paktu prawa salickiego mogła wpłynąć na równoległy, ustny nurt prawa i sądu?

*

Czas odpowiedzieć na pytanie o funkcję tzw. glos malberskich. Są one oczywistym świadectwem odrębności prawa pisanego i prawa głoszonego ustnie, zarazem jednak stanowią rodzaj łącznika, pomostu umożliwiającego w sądowej praktyce komunikację między obcym pismem a swojską mową. Z biegiem czasu, w kolejnych kopiach, brzmienie tych glos ulegało pogłębiającej się latynizacji, z czego powstawał swoisty *volapück*. Świadczy to o romańskiej proweniencji skrybów, a może i czytelników, dla których te rękopisy były przeznaczone. W czasach karolińskich, w miarę zasypywania kulturowej przepaści między światem sądu a światem pisma, glosy malberskie stawały się poza terenem Austrazji niezrozumiałe i bywały coraz częściej pomijane. Niektórzy kopiści nie wiedzieli nawet, że mają do czynienia z językiem Franków. Karoliński skryba rękopisu A-3 zapowiedział na wstępie, że „dla krótkości, aby oszczędzić czytelnikom trudu i ułatwić zrozumienie, pominęliśmy tu greckie wyrazy (…), które znaleźliśmy zapisane w tej księdze”[84]. Glosy malberskie stawały się niepotrzebne. Jednak na początku VI w. komuś były bardzo potrzebne, skoro wpisywano je pracowicie do łacińskiego tekstu pierwszej kodyfikacji.

Ruth Schmidt-Wiegand podkreślała z naciskiem, że najbogatszy zestaw glos malberskich znajduje się w rękopisie C-6, noszącym znamiona tekstu przeznaczonego do praktycznego, to jest sądowego użytku (*Gebrauchtext*). Zdaniem Schmidt-Wiegand wskazuje to, że glosy były potrzebne ludziom sądowej praktyki -„grafom, tunginom oraz rachinburgom”, bo ułatwiały im powiązanie prawa mówionego z prawem pisanym[85].

W tej sprawie mam inne zdanie. Glosy miały rzeczywiście na widoku cel praktyczny, związany z funkcjonowaniem sądownictwa, ale mogli z nich

korzystać tylko ci, którzy potrafili je przeczytać. Umiejętności takiej niepodobna przypisać tunginom i rachinburgom z VI w. Formułki zapisane w glosach znali oni na pamięć, ale nie potrafili znaleźć ich w tekście ani połączyć z odpowiednimi normami zredagowanymi po łacinie. Na przeszkodzie stał analfabetyzm i bariera językowa. Glosy były zatem przeznaczone dla kogoś innego: dla ludzi, którzy władali piórem i łaciną, ale nie znali na pamięć formuł sądowych wypowiadanych na wiecu po frankijsku przez tungina i rachinburgów. Użytkownicy glos musieli nauczyć się owe formuły na bieżąco rozpoznawać. Do tego był im potrzebny słowniczek pozwalający określać korelację między rutynowymi wyrażeniami „sądowej mowy" a normami prawa pisanego.

Charakterystyczne, że germańskojęzyczne hasła tego słowniczka poprzedzano przysłówkiem *mallobergo*, czyli „sądownie", a nie „po frankijsku". Wiązałbym to nie tyle z technicznymi funkcjami owych frankijskich wyrażeń, ile z funkcją ludzi, którym glosy pomagały orientować się, o czym mowa w sądzie. Ludzie ci nie przewodniczyli zgromadzeniu, nie formułowali werdyktu i nie musieli nawet być uczestnikami lokalnej wspólnoty wiecowej (*gamalli*). Prawo salickie nie wspomina o nich wprost. Byli użytkownikami spisu prawa, ale nie pełnili żadnej tradycyjnej funkcji w sądzie, pozostawali niejako za kulisami „najstarszego teatru świata". Mieli jednak śledzić to, co działo się na sądowej scenie.

I aby to rozumieli, mimo bariery językowej, zostali wyposażeni w słowniczek „sądowej mowy"[86].

Kim byli ci ludzie? Można sobie od biedy wyobrazić, że galo-rzymscy *comites civitatum* w Akwitanii lub „współbiesiadnicy króla" w Neustrii sięgali czasem do glos malberskich, żeby poznać bliżej sądowe zwyczaje barbarzyńców. Dyskretny nadzór nad wiecowymi sądami był jednak potrzebny przede wszystkim w Austrazji – na północ od Somy i na wschód od Renu, gdzie plemienne zwyczaje trzymały się mocno, a wymagania nowego ładu i nowej wiary natrafiały na największy opór. Byli tam wprawdzie królewscy urzędnicy – *grafiones* i *sacebarones*, wyposażeni w instrumenty administracyjnego przymusu, ale prawo salickie wyznaczało im dość podrzędną rolę: mieli egzekwować niektóre płatności i zobowiązania na podstawie sądowych orzeczeń, sami jednak nie uczestniczyli w orzekaniu[87]. Nie wydaje się też prawdopodobne, by uznaniem i autorytetem mogli się cieszyć na początku VI w. wśród austrazyjskich Franków urzędnicy galorzymskiego po-

chodzenia, których wergeld szacowano o połowę niżej od frankijskiego. Tytuł LIV prawa salickiego w ogóle nie bierze pod uwagę takiej ewentualności. Według tej normy grafowie byli zawsze wolnymi Frankami z potrójnym wergeldem 600 solidów, który chronił urzędników, sacebaronami zaś mogli być zarówno wolni Frankowie (wergeld 600 solidów ze względu na funkcję publiczną), jak i *pueri regis*, czyli królewscy litowie z wergeldem o połowę mniejszym (300 solidów). Nigdy jednak Rzymianie. Na początku VI w. nie tylko sacebaronowie, ale i grafowie byli w Austrazji tak samo niepiśmienni jak cała okoliczna ludność. Nie mogli więc – ani zresztą nie potrzebowali – studiować rękopisów prawa salickiego i jego malberskich glos.

Glosy te oraz właściwy tekst prawa przeznaczone były dla piśmiennych łacinników, którzy nie przewodniczyli wprawdzie ani nie wyrokowali na wiecu, ale nie dało się odmówić im poczesnego miejsca na mallobergu bez obrazy króla i nowej wiary. Chodzi o chrześcijańskich duchownych. Prawo salickie nie wspomina o ich obecności w sądzie, ponieważ nie mieścili się oni w tradycyjnym podziale sądowych ról, a skojarzeń z niedawną funkcją pogańskiego kapłana na wiecu lepiej było nie wywoływać. Dysponujemy jednak innym źródłem, późniejszym o 280 lat, ale dotyczącym podobnej sytuacji społecznej.

W 782 r. Karol Wielki zdecydował się wprowadzić na świeżo podbitych ziemiach saskich administrację terytorialną na wzór frankijski. Zapiski rocznikarskie głoszą, że mianował on tam komesów dobranych z grona saskiej arystokracji plemiennej. Trzy lata później Karol wydał dla tych terytoriów pierwszy zbiór królewskich rozporządzeń, znany pod nazwą *Capitulatio de partibus Saxoniae*. W rozdziale 34 tego Kapitularza król zabronił Sasom odbywania walnych (to jest plemiennych) wieców, „chyba że nasz wysłannik z naszego polecenia każe im się zgromadzić; lecz każdy komes w swoim okręgu ma przeprowadzać wiece sądowe i wymierzać sprawiedliwość (*sed unusquisque comes in suo ministerio placita et iustitias faciat*), a księża mają czuwać nad tym, aby on nie postępował inaczej” (*et hoc a sacerdotibus consideretur, ne aliter fiat*). Zgodnie z królewską wolą chrześcijańscy duchowni mieli więc sprawować w Saksonii polityczny nadzór nad sądownictwem.

Ci sami duchowni prowadzili tam równocześnie misję chrystianizacyjną, posługując się wszelkimi instrumentami przymusu, jakimi dysponowali zdobywcy w podbitym kraju. W rozdziale 19 tego Kapitularza ustanowiono

wysokie kary finansowe za zwłokę w oddaniu dziecka do chrztu, a całkowitą odmowę chrztu, czyli uparte trwanie w pogaństwie, karano śmiercią. Karę śmierci stosowano zresztą za rozmaite przestępstwa przeciwko frankijskiej władzy, chrześcijańskiemu Kościołowi i nakazom nowego kultu (rozdział 3-13), ale w rozdziale 14 postanowiono: „Jeżeli ktoś skrycie popełni którąś z tych śmiertelnych zbrodni, potem jednak z własnej woli uda się do księdza i wyznawszy winy zechce czynić pokutę, ma być za wstawiennictwem księdza uwolniony od kary śmierci". Jak widać, duchowieństwo uczestniczyło w stosowaniu najsurowszych represji, choćby tylko przez miarkowanie kary.

W rozdziale 34 mowa jednak nie o karaniu przestępstw politycznych lub religijnych, lecz o działaniu powszechnego sądownictwa. Księża nie uczestniczyli bezpośrednio w wyrokowaniu, ale sprawowany przez nich nadzór wykraczał poza bierną rolę „uszu i oczu królewskich". Mieli oni doglądać realizacji zamierzonych przez Karola Wielkiego zmian w ustroju saskiego sądownictwa. U boku saskich komesów, którzy mieli te zmiany przeprowadzić, chrześcijańscy duchowni byli czymś w rodzaju politycznych komisarzy króla Franków.

Sytuacja w Austrazji na początku VI w. była w pewnym sensie podobna. Tamtejsi Frankowie nie zostali wprawdzie przez nikogo podbici, przeciwnie – to ich król opanował przeważną część Galii. Ale ten król przyjął katolicki chrzest, co oznaczało obowiązkową chrystianizację jego ludu. Wiadomo, że właśnie współpraca biskupów pozwoliła Chlodwigowi i jego następcom objąć skuteczną kontrolą ludność rzymskich prowincji. Dodać trzeba, że bez udziału biskupów, a zwłaszcza niższego kleru galorzymskiego niemożliwa byłaby również chrystianizacja austrazyjskich Franków ani przebudowa ich plemiennego ustroju. Dokonywało się to z pewnością mniej gwałtownie niż w Saksonii, ale stawiało duchowieństwo w obliczu podobnych zadań.

Pisemna kodyfikacja plemiennego prawa była istotnym krokiem w kierunku rugowania pogańskiego kultu z życia codziennego oraz stopniowych przeobrażeń społecznego ładu. Kierując się zapewne realizmem, Chlodwig nie zdecydował się od razu na rewolucję w ustroju sądownictwa; pozostawił lokalne wspólnoty wiecowe pod przywództwem tunginów i rachinburgów. Ludzie ci kierowali się – rzecz jasna – po dawnemu znajomością ustnej tradycji prawnej, a nie łacińskim spisem. Ów spis wprowadzał jednak niejedną zmianę do starego systemu zwyczajowych norm.

Jeśli te zmiany nie miały pozostać na pergaminie jako świadectwo pobożnych, lecz bezskutecznych życzeń króla, to ktoś musiał stać się ich rzecznikiem na mallobergu i pilnować tam zgodności między mówionym a pisanym prawem. Czynili to zapewne chrześcijańscy duchowni, łącząc – jak w Saksonii za czasów Karola Wielkiego – misję chrystianizacyjną z nadzorem nad sądownictwem.

Od chrztu Chlodwiga do zapisu Paktu prawa salickiego upłynęło około dziesięciu lat. Nie jest możliwe, by w tak krótkim czasie ukształtowała się znacząca liczebnie kadra frankijskiego kleru. Pracę misyjną i zarazem polityczną na plemiennych terytoriach Franków prowadzić musieli głównie duchowni galorzymskiego pochodzenia. Bez wątpienia znali oni łacinę o wiele lepiej niż dialekt frankijski, nie mówiąc już o formułkach wygłaszanych w tym dialekcie na mallobergu. Jeżeli ci ludzie mieli skutecznie nadzorować zgodność orzeczeń rachinburgów z prawem pisanym, to skorowidz korelacji między najważniejszymi wyrażeniami „mowy sądowej" a łacińskimi normami Paktu prawa salickiego był dla nich niezbędnym narzędziem pracy.

*

Glosy malberskie nie mają funkcjonalnego odpowiednika w spisach tradycji prawnej innych ludów barbarzyńskich. Na tym wyjątku można jednak oprzeć ogólniejsze wnioski. Kodyfikacja Chlodwiga odbywała się w okolicznościach szczególnych, ale te okoliczności rzucają światło na powszechną wśród europejskich barbarzyńców sytuację antropologiczną, związaną z przenoszeniem norm prawnych z kręgu kultury tradycyjnej, opartej na ustnym przekazie, w krąg piśmiennej cywilizacji.

U Franków salickich w momencie kodyfikacji oba te kręgi kulturowe oddzielała szczelna bariera językowa. W rezultacie trzeba było wyposażyć ludzi nadzorujących wdrażanie pisanego prawa w specjalny dekoder, jakim były glosy malberskie. To właśnie była okoliczność wyjątkowa. W edykcie Rotariego wtręty germańskojęzyczne są niemal tak częste jak w prawie salickim, ale mają inny charakter. W opisie rytuału wyzwalania niewolnika, po trzykrotnym przekazaniu wyzwalanego z rąk do rąk, kulminacyjny moment przedstawiony został następująco: „a ten czwarty prowadzi go na skrzyżowanie dróg i [tam] *thingat in gaida et gisil*, i tak mówi: z czterech

dróg, dokądkolwiek zechcesz pójść, masz na to wolną wolę”[88]. Niełatwo objaśnić germańskie (z wyjątkiem spójników in oraz et) wyrażenie *thingat in gaida et gisil*. Nie jest to formułka wypowiadana przy wyzwoleniu (tę zanotowano po łacinie), lecz opis rytualnych gestów. Czasownik *thingare*, wywodzący się od rzeczownika *thing* (wiec), oznaczał darowiznę dokonaną publicznie i zapewne potwierdzoną symbolicznym wyrazem aprobaty zgromadzonych. *Gaida* i *gisil* to najprawdopodobniej „strzała” i „laska”, a może „drzewce” i „grot”[89]. Czasownik *thingare* oznaczał także publiczne obdarzenie wolnością.

Charakterystyczne, że ten nie przetłumaczony na łacinę ani w żaden sposób nie objaśniony longobardzki zwrot stanowił integralną część zdania sformułowanego po łacinie. Zdanie to zrozumiałe było tylko dla osób dwujęzycznych, gdyż orzeczeniem był tu germański czasownik z łacińską końcówką koniugacyjną: *thingat*, czyli „publicznie daruje”, „publicznie obdarza wolnością”. W edykcie Rotariego i edyktach jego następców było to regułą: zwroty germańskojęzyczne były syntaktycznie zintegrowane z łacińskim tekstem, który bez nich straciłby sens. Wyrazów longobardzkich najczęściej nie tłumaczono, chociaż zdarzały się wyjątki: czasem przytaczano łaciński synonim (np. *faida quod est inimicitia*), a czasem przeciwnie – wyrażenie łacińskie, jako nie dość precyzyjne, objaśniano, przytaczając oryginalny termin germański. Przywoływany tu rytuał wyzwolenia stosowano wówczas, gdy dotychczasowy pan zamierzał swojego niewolnika „uczynić *fulcfree* i obcym względem siebie, to jest *amund” (nam qui fulcfree et a se extraneum, id est amund, facere voluerit, sic debit facere*). Terminu *fulcfree* („w pełni wolny”) najwidoczniej nie trzeba było tłumaczyć, natomiast łacińskie określenie *a se extraneus* („obcy względem siebie”) wymagało doprecyzowania: germański wyraz *amund* wskazywał, że wyzwoleniec nie będzie podlegał pańskiemu mundowi, czyli patronatowi rozumianemu w kategoriach sztucznego pokrewieństwa. „Obcy” (*extraneus)* miało w tym wypadku znaczyć: „niekrewny”, czyli nie podlegający mundowi pana, całkowicie niezależny.

Przykłady można mnożyć. Wskazują one zgodnie, że edykt Rotariego powstał i funkcjonował w społeczności dwujęzycznej. W ostatnim zdaniu Rotari zastrzegł, że wiarygodna jest tylko urzędowa wersja edyktu, sporządzona i uwierzytelniona przez królewskiego notariusza Ansoalda[90]. Ów Ansoald, odpowiedzialny widocznie za ostateczny kształt kodyfikacji, był –

sądząc z imienia i licznych barbaryzmów w tekście – rodowitym Longobardem. Od wkroczenia Alboina do Italii minęło 75 lat. Gramatyka, ortografia i słownictwo edyktu wskazują, że Longobardowie nie zapomnieli w tym czasie ojczystej mowy, a jednocześnie opanowali ludową łacinę Italorzymian i wycisnęli na niej własne piętno. W komunikacji między tradycyjną kulturą zdobywców a podupadłą cywilizacją autochtonów nie było przeszkód językowej natury. Każdy longobardzki wojewoda, gastald czy skuldahis mógł rozumieć normy edyktu bez pomocy tłumacza – pod warunkiem jednak, że ktoś mu je przeczytał lub że on sam umiał czytać.

Przypuszczać wolno, że w połowie VII w. znajomość pisma była jeszcze wśród świeckich Longobardów wielką rzadkością. Mówili oni ludową łaciną, ale gdy trzeba było coś przeczytać, nie mogli się obyć bez pomocy duchownych. Sam notariusz Ansoald, główny redaktor edyktu, był zapewne duchownym, pytanie tylko czy katolickim, czy może ariańskim. Rotari był przecież arianinem. Od panowania Autariego (584-590), a zwłaszcza króla Agilulfa (590-614) i królowej Teodolindy następowała jednak w państwie Longobardów odbudowa pozycji Kościoła katolickiego. Pominięcie w edykcie mitu, który od wieków legitymizował plemienne prawo, świadczy o wpływie katolickich wymogów poprawności na kodyfikację Rotariego (arianie byli w tej materii mniej rygorystyczni). U Longobardów, podobnie jak u innych ludów barbarzyńskich, dzieło kodyfikacji było złożonym rezultatem spotkania, współpracy i konfrontacji chrześcijańskich duchownych z nosicielami plemiennej tradycji, których Rotari w prologu i w epilogu nazywał „starcami” (*antiqui homines*).

Lex Alamannorum i *Lex Baiuvariorum* zaczynają się od postanowień chroniących interesy Kościoła. Kodyfikacje te pochodzą z pierwszej połowy VIII w. Alemanowie i Bawarowie byli już wówczas od dawna chrześcijanami, a ich książęta uznawali zwierzchność frankijskich królów.

Od norm poświęconych szczególnej ochronie Kościoła i duchownych zaczyna się jednak również spisane na początku VII w w rodzimym języku prawo ledwie co ochrzczonego króla Kentu Aethelberta. Pytanie, czy św. Augustyn i jego misyjni współtowarzysze zdążyli poznać mowę Anglosasów na tyle, by przyłożyć rękę do redagowania prawa w tym języku, nie zmienia postaci rzeczy: treść kodyfikacji Aethelberta wskazuje na współautorstwo Kościoła[91]. W dziewiątowiecznej kodyfikacji króla Alfreda właściwe normy prawne poprzedzono staroangielskim przekładem Dekalogu i in-

nych nakazów biblijnych. Zamysł polegał na tym, by prawa Anglosasów, niegdyś w ustnej tradycji legitymizowane przez pogańskie *sacrum*, w wersji przeniesionej na pergamin wyprowadzać z Pisma świętego. Anglosascy duchowni i królowie rozumieli kodyfikację jako część pracy misyjnej[92].

Na ślady czynnego udziału Kościoła w spisywaniu praw barbarzyńców natrafiamy wszędzie: od prawa salickiego do Prawdy Ruskiej i od edyktu Rotariego do praw Frostathingu. Wszędzie też domyślać się możemy mniej lub bardziej dyskretnego nadzoru duchownych nad sądownictwem i pośredniego ich udziału we wdrażaniu norm prawa pisanego. Wysiłek ludzi Kościoła przyczyniał się do tego, że *lex scripta* nie pozostawała martwą literą, całkowicie pozbawioną wpływu na realne życie. Dla badacza tradycyjnych społeczeństw plemiennych jest to okoliczność kłopotliwa, ponieważ wpływ Kościoła na kodyfikacje przenosił wzory klasycznej kultury i cywilizowanego prawa wszędzie – nawet tam, gdzie ludność barbarzyńska żyła z dala od Rzymian lub Bizantyńczyków i nie zaznała podboju przez spadkobierców cesarstwa.

Wszystkie *leges barbarorum* są mniej lub bardziej naznaczone tym wpływem.

Ale tradycyjna kultura i stanowiące jej część składową normy zwyczajowego prawa nie tak łatwo ustępowały pod naciskiem monarchii i Kościoła. Epilog edyktu Rotariego, podobnie jak krótki prolog do Paktu prawa salickiego, zawiera swoiste deklaracje wierności wobec tradycji prawnej złożone przez kodyfikatorów, którzy przecież zamierzali zmienić, co się da. Nie wszystko jednak dało się zmienić od razu. Nie wystarczyło zaklinać się na tradycję, trzeba było się z nią liczyć, pozostawiając w mocy normy i zwyczaje niemiłe królom i biskupom, ale zbyt zakorzenione w kulturze, by próba zmiany miała widoki powodzenia. Dlatego w prawie salickim czy w edykcie Rotariego tak wiele jest norm i rytuałów o ewidentnie pogańskim rodowodzie.

Nieraz pochopne innowacje kończyły się fiaskiem. Taki los spotkał zadekretowaną przez Karola Wielkiego we wspomnianym już Kapitularzu z 785 r. próbę narzucenia podbitym Sasom komesowskiego sądownictwa. Po dwunastu latach zwycięski król Franków musiał pogodzić się z niepowodzeniem tej przedwczesnej inicjatywy. Mimo powierzenia urzędów komesowskich lojalnym wobec Franków przedstawicielom saskiej arystokracji plemiennej, wspieranym i kontrolowanym przez chrześcijańskich duchow-

nych, nowi urzędnicy nie zyskali widocznie posłuchu w sędziowskiej roli. W drugim Kapitularzu saskim, wydanym 28 października 797 r. w Akwizgranie, Karol Wielki zgodził się, by sądownictwo sprawowały w Saksonii, zgodnie z odwiecznym zwyczajem tamtejszych plemion (*secundum eorum ewa*), lokalne wspólnoty wiecowe. Zwycięzca ugiął się przed tradycją i obstawał już tylko przy jednym: żeby te lokalne wspólnoty uznawały króla Franków za najwyższą władzę sądową[93].

Z potęgi tradycji zdawał sobie sprawę najwybitniejszy po Rotarim longobardzki kodyfikator, król Liutprand. W 721 r. postanowił on, że zabójstwo z premedytacją nie będzie karane zwykłym wergeldem, lecz przekazaniem całego majątku winowajcy krewnym ofiary[94]. Po dziesięciu latach król zorientował się, że nowelizacja z 721 r. przyniosła niezamierzone i niepożądane skutki. Spadkobiercy człowieka, który zmarł we własnym łóżku, twierdzili mianowicie, że został on otruty, i oskarżali kogoś bezpodstawnie o tę zbrodnię, po czym dowodzili w sądzie prawdziwości zarzutu przez pojedynek i zagarniali majątek pokonanego przeciwnika.

Liutprandowi wydawało się niedopuszczalne, „żeby człowiek pod jedną tarczą przez pojedynek tracił całe swoje mienie". Król nie zdecydował się jednak zabronić dowodzenia zarzutu w sądzie, „jak to od dawna było w zwyczaju", przez pojedynek; postanowił tylko, że domniemany zabójca, którego wina udowodniona zostanie w takim trybie, ma zapłacić krewnym zmarłego zwykły wergeld i nie musi im oddawać całego swojego majątku. Znamienny jest komentarz, jakim Liutprand opatrzył tę kolejną nowelizację: „Albowiem niepewni jesteśmy sądu bożego i słyszeliśmy, że wielu przez pojedynek wbrew sprawiedliwości przegrało swoje sprawy; lecz przez wzgląd na zwyczaj naszego ludu Longobardów nie możemy zakazać tego prawa" (to jest stosowania pojedynku jako sądowego dowodu – *quia incerti sumus de iudicio dei, et multos audivimus per pugnam sine iustitia causam suam perdere; sed propter cosuitutinem gentis nostrae langobardorum legem ipsam vetare non possumus*)[95].

Jest to wyznanie jedyne w swoim rodzaju: król kodyfikator stwierdza swoją bezsilność w obliczu potęgi zwyczaju. Ale to, co Liutprand otwarcie wyznał, znali też inni. Również Kościół – niewątpliwy współinicjator zmian wprowadzanych przy kodyfikacji – zdawał sobie sprawę, że trzeba te zmiany dawkować ostrożnie, przez długi jeszcze czas pozostawiając w mocy normy o pogańskim rodowodzie. Wymownym świadectwem tego

nastawienia jest wzmianka w prologu prawa Bawarów: „a czego król Teodoryk ze względu na starodawny zwyczaj pogan nie zdołał naprawić (*propter vetustissimam consuetudinem paganorum emendare non potuit*), to później zaczął zmieniać król Childebert, król Chlotar zaś doprowadził do końca”[96]. Uczony mnich, który to napisał, mógł mylić się co do roli poszczególnych władców w dziele kodyfikacji, ale dysponował skumulowanym doświadczeniem Kościoła i wiedział, jak skutecznie opierała się próbom modernizacji pogańska tradycja prawna.

Opór tradycji to dla historyka okoliczność sprzyjająca. Daje on szansę odnalezienia w spisach prawa elementów archaicznego ładu. Ale opór ten nie wszędzie był równie silny. Tradycyjne kultury ulegały najszybszej i najgłębszej erozji tam, gdzie barbarzyńskie elity budowały sukcesyjne państwa w symbiozie z elitami rzymskimi, przejmując administracyjne i skarbowe struktury rzymskiej państwowości. Jest to najbardziej czytelne w wypadku Wizygotów. Kodyfikacja Receswinda z połowy VII w. obejmowała już Rzymian na równi z Gotami, a na jej normy decydujący wpływ wywarło pospolite prawo rzymskie[97]. Z tego względu *Liber iudiciorum* nie mieści się w kategorii praw barbarzyńców i trudno ją traktować jako źródło wiadomości o dawnym ustroju i kulturze gockich plemion. To samo powiedzieć trzeba o edykcie Teodoryka, niezależnie od sporów na temat ostrogockiej lub wizygockiej proweniencji tego źródła. Pozostałe kodyfikacje barbarzyńskie – od prawa salickiego po Prawdę Ruską i od edyktu Rotariego po Grágás – mieszczą się w porównawczym horyzoncie naszych badań. Nie jest oczywiście tak, że prawa te zawierają nieskażony rzymskim wpływem przekaz plemiennych norm. Ale nie jest również tak, że nacisk chrześcijańskiego państwa i Kościoła wyrugował z nich dziedzictwo plemiennego ustroju i wzory tradycyjnej kultury. Oddzielenie archaicznego dziedzictwa od tego, co było już wynikiem nacisków władzy królewskiej, zabiegów duchowieństwa i oddziaływań kultury klasycznej należy do najtrudniejszych zadań, jakie stają przed badaczem barbarzyńskich kodyfikacji. Nie ma na to uniwersalnej recepty, ponieważ kontakt poszczególnych ludów barbarzyńskich z cywilizacją śródziemnomorską i jej spadkobiercami przebiegał w każdym bodaj wypadku inaczej i różnice te odcisnęły się w spisach prawa. Źródła te wymagają zindywidualizowanej krytyki. O wszystkich powiedzieć można tylko tyle, że każde z nich zawiera cenne informacje o świecie barbarzyńców i w każdym informacje te są mniej lub bardziej na-

znaczone deformującym wpływem cywilizacji. Nie da się tego wpływu całkowicie wyeliminować, gdyż jest w tej lub innej postaci obecny we wszystkich naszych źródłach, można go jednak ograniczyć przez porównawczą interpretację różnych źródeł.

ROZDZIAŁ III
Człowiek
w kręgu wspólnoty krewniaczej

Zemsta i okup

Według Tacyta u Germanów „podjęcie wróżdy po ojcu lub krewnym jest obowiązkiem; nie są jednak nieprzejednani, gdyż nawet zabójstwo można okupić określoną liczbą sztuk bydła. Cała rodzina [zabitego] przyjmuje to zadośćuczynienie. Leży to w publicznym interesie, zbyt niebezpieczne są bowiem wróżdy w wolnym ustroju” (*Suscipere tam inimicitias seu patris seu propinqui quam amicitias necesse est; nec implacabiles durant; luitur enim et homicidium certo armentorum ac pecorum numero recipitque satisfactionem universa domus, utiliter in publico, quia periculosiores sunt inimicitiae iuxta libertatem*)[1].

Interpretacja tego fragmentu *Germanii* od dawna nie budzi wątpliwości mimo zaciemniającej sens wywodu, ozdobnej stylistyki. Łacińskie źródła wczesnośredniowieczne posługiwały się rutynowo wyrazem *inimicitia* jako synonimem germańskiego terminu *faida* (wróżda). Z kontekstu wynika, że takie znaczenie miał wyraz *inimicitia* również w 21 rozdziale *Germanii* i zapewne już w zaginionych *Wojnach germańskich* Pliniusza Starszego, skąd Tacyt czerpał najcenniejsze informacje. Sam Tacyt jednak lubował się w antytezach, dodał więc do słowa *inimicitia* jego przeciwieństwo (*amicitia*), choć dalej mowa wyłącznie o wróżdzie, a nie o przyjaźni.

Obowiązek podjęcia (*suscipere*) wróżdy po ojcu lub krewnym był – jak wynika z dalszego ciągu zdania – następstwem zabójstwa. Na czym ten obowiązek polegał? Komentując publiczny pożytek, jaki wynika z przyjęcia przez krewnych zabitego materialnej rekompensaty za jego śmierć, Tacyt zwraca uwagę, że wróżdy, które nie znajdą polubownego rozstrzygnięcia, grożą w warunkach wolności rozsadzeniem wewnętrznego pokoju przez krwawe waśnie. Oznacza to, że konsekwentna realizacja obowiązku wróżdy prowadziła do krwawej zemsty: śmierć za śmierć. Na szczęście Germanie nie byli nieubłagani. Gdy wszyscy zainteresowani krewni (*universa domus*) przyjęli materialną rekompensatę za śmierć jednego ze swoich, pojednanie kładło kres wróżdzie i wygaszało zarzewie konfliktu między współplemieńcami. Wewnętrzny pokój, naruszony przez zabójstwo, był w ten sposób przywracany.

Materialne zadośćuczynienie, o którym tu mowa, to nic innego jak germański wergeld lub słowiańska główszczyzna. Był to w istocie okup za zemstę. W zaraniu państwowości władza królewska i Kościół podjęły walkę o ograniczenie krwawej zemsty. Pisemne kodyfikacje odegrały w tej walce istotną rolę. Spośród zachowanych spisów tradycji prawnej ludów barbarzyńskich tylko jeden nie nakłada zemście wędzidła, lecz traktuje ją jako podstawową formę kary za zabójstwo. Jest to najstarsza, tzw. Krótka Prawda Ruska z czasów Jarosława Mądrego (1015-1054).

Ubijet muz muza – głosił pierwszy artykuł Krótkiej Prawdy – *to mstit' bratu brata, lubo synowi otca, lubo otcu syna, lubo bratuczadu, lubo siestrinu synowi; aszcze nie budiet kto mstia, to 40 griwien za gołowu* („jeżeli zabije mąż męża, to mścić się bratu za brata, lub synowi za ojca, lub ojcu za syna, lub bratankowi, lub siostrzeńcowi; a jeżeli nie będzie nikogo, kto by się mścił, to 40 grzywien za głowę").

Bezokolicznik *mstit'* wydaje się tu nakazem o znaczeniu podobnym do słów Tacyta: *suscipere inimicitias seu patris seu propinqui necesse est*. Książęcy kodyfikator uznał honorowy obowiązek zemsty i związany z nim odwieczny zwyczaj za normę pisanego prawa. Nie był to jednak nakaz bezwzględny. Wolno było postąpić, jak tego wymagał honor, ale wolno było także pojednać się i przyjąć 40 grzywien „za głowę" zabitego, jeżeli wszyscy zainteresowani zgodzili się wziąć należną im część zapłaty i zaniechać zemsty. Tacyt kładł w tej sytuacji nacisk na przyjęcie zadośćuczynienia przez wszystkich krewnych (*recipit satisfactionem universa domus),* a Prawda Ruska kładła nacisk na rezygnację każdego z nich z odwetu (*aszcze nie budiet kto mstia);* wychodziło na jedno. Moim zdaniem tak trzeba rozumieć słowa Prawdy Ruskiej o braku mścicieli[2]. Nie ulega jednak wątpliwości, że zemsta miała w Krótkiej Prawdzie pierwszeństwo, a materialna rekompensata „za głowę", czyli główszczyzna, stanowiła niejako karę zastępczą, rezultat prywatnej ugody między zwaśnionymi stronami. Były to stare, zwyczajowe reguły. Tylko ujednolicenie wysokości główszczyzny – 40 grzywien dla wszystkich wolnych mężów – zostało najprawdopodobniej ustanowione aktem książęcej władzy[3].

Późniejsza o stulecie kodyfikacja Włodzimierza Monomacha (1113 – 1125), czyli Obszerna Prawda Ruska, zaczyna się od niemal dosłownego powtórzenia normy Krótkiej Prawdy dotyczącej zabójstwa, zemsty i główszczyzny – tyle że „za głowę" książęcego urzędnika nakazuje płacić

w dwójnasób[4]. Zaraz potem jednak, w artykule 2 czytamy, że w sprawie zemsty wydano po 1054 r. nowe prawo: *Po Jarosławie że paki sowokupiszesia synowie jego: Iziasław, Swiatosław, Wsiewołod* (…) *i otłożysza ubijenije za gołowu, no kunami wykupati sia; a inoje wsio jako że Jarosław sudił, tako że i synowie jego ustawisza* („Po Jarosławie zaś znowu zebra li się jego synowie: Iziasław, Świętosław, Wsiewołod […] i odłoży li zabijanie za głowę, lecz wykupywać się kunami; a pozostałe wszystko tak, jak sądził Jarosław, tak samo ustanowili jego synowie"). Kuny, a właściwie futerka kunie, były wówczas na Rusi powszechnie używanym płacidłem. „Wykup kunami" w artykule 2 Obszernej Prawdy to oczywiście główszczyzna. Godne uwagi jest jednak, że zapłatę główszczyzny określono czasownikiem *wykupati sia*. W przeciwstawieniu do *ubijenija za gołowu* oznaczało to: wykupić się od śmierci z rąk mścicieli. Żadne inne źródło w średniowiecznej Europie nie przedstawia tak jasno wergeldu jako okupu za zemstę.

W rosyjskiej historiografii panuje przekonanie, że nowelizacja artykułu 1 Prawdy Ruskiej na zjeździe synów Jarosława polegała na całkowitym zakazie krwawej zemsty. Zgodnie z tym przekonaniem w akademickim przekładzie Prawdy starosłowiański czasownik *otłożyti* przetłumaczono na rosyjski jako *otmienit'* (uchylić, znieść, unieważnić)[5]. Wystarczy jednak zajrzeć do słowników, by przekonać się, że nie było to jedyne znaczenie wyrazu *otłożyti*.

Miał on także, a nawet przede wszystkim inne znaczenie zachowane w językach słowiańskich do dziś: rosyjskie *otłożyt'*, serbochorwackie *odložiti*, polskie „odłożyć", czyli przesunąć w przestrzeni lub w czasie, odroczyć[6]. Synowie Jarosława rzeczywiście uchylili normę, która w razie zabójstwa dawała pierwszeństwo zemście, co nie oznaczało, że zemsta była odtąd zawsze, bez względu na okoliczności zakazana. Odkładano ją (odraczano), żeby dać pierwszeństwo okupowi. Jeżeli jednak winowajca nie wykupił się od śmierci, płacąc główszczyznę potencjalnym mścicielom, to mieli oni prawo bezkarnie go zabić. Tak było w całej Europie i artykuł 2 Obszernej Prawdy wcale nie wskazuje, że Ruś była pod tym względem wyjątkiem.

Wyjątkowe było na Rusi to, że najstarsza kodyfikacja traktowała jeszcze zemstę jako podstawową karę za zabójstwo. Jarosław Mądry uważał widocznie, że sytuacja nie dojrzała jeszcze do modyfikacji tradycyjnych norm dotyczących wróżdy. Dzięki temu, a także dzięki szczególnemu zapisowi

nowelizacji przeprowadzonej przez synów Jarosława, kolejne redakcje Prawdy Ruskiej pozwalają uchwycić na gorąco moment odwrócenia priorytetów. Dotychczas zemsta miała pierwszeństwo, a od tej pory pierwszeństwo uzyskiwał okup.

W świecie germańskim tylko szwedzka Westgötalag z początku XIII w. umieszczała wróżdę przed wergeldem. W porównaniu z Krótką Prawdą szanse spełnienia zemsty były tu jednak na różne sposoby ograniczone. Westgötalag radykalnie zmniejszała liczbę mścicieli: w grę wchodził przede wszystkim spadkobierca ofiary. Jeżeli małoletniość nie pozwalała mu samodzielnie wystąpić w sądzie, to prawo do zemsty przysługiwało również najbliższemu z dorosłych krewnych, który na wiecu sądowym (thingu) przedstawiał oskarżenie o zabójstwo.

Ponadto Westgötalag ujmowała wróżdę w karby rytuału i wymagała uprzedniego przejścia przez długotrwałą procedurę sądową. Spadkobierca lub najbliższy dorosły krewny ofiary musiał na dwóch kolejnych thingach ogłaszać, że doszło do zabójstwa. Na trzecim thingu oskarżał konkretną osobę o dokonanie zbrodni.

Oskarżony powinien był wówczas udać się na thing i stojąc poza obrębem placu wiecowego, poprosić przez osoby trzecie o gwarancję pokoju. Wiecujący (*thingsmaen*) musieli mu takiej gwarancji udzielić. Od tej chwili mógł on bez obawy uczestniczyć w postępowaniu, gdyż mir przyznany na wiecu chronił go przed zemstą krewnych ofiary aż do dnia, w którym na kolejnym thingu zapadło orzeczenie o jego winie. Do końca tego feralnego dnia skazaniec był jeszcze nietykalny: mógł spokojnie wrócić do domu i zjeść tam obiad. Kolację jednak powinien był już spożyć w lesie.

Od tej pory winowajca musiał uciekać, a właściwie kryć się jak banita (*frith flyiä*), chociaż nie był przedmiotem powszechnej wróżdy. Tylko w stosunku do jednego lub dwóch najbliższych krewnych ofiary skazany zabójca był „pozbawiony pokoju” (*fndlösän*). Nad tym, żeby każdy należycie odegrał swoją rolę w tym prywatnym dramacie, czuwała jednak zbiorowość, która wydała wyrok: lokalna wspólnota wiecu i sądu zwana heradem. Stojący na czele tej wspólnoty *haerathshöfthingi* miał obowiązek dopilnować, by skazany zabójca rzeczywiście opuścił swój dom i ukrył się w lesie. Sprawia to wrażenie konwencji, rytualnej gry w ucieczkę i pościg. Ale to nie była niewinna gra. Wiecowy wyrok głosił, że winowajca zbrodni jest wobec spadkobiercy ofiary i jego najbliższego krewnego *fridlösän*, i że ci

dwaj mogą go zabić „bez zapłaty” (*ugildan*), to jest nie płacąc za jego śmierć wergeldu[7]. Prawowita zemsta była bezkarna.

Ograniczenia nałożone na wróżdę miały skłaniać zainteresowanych do przyjęcia okupu. Kodyfikator Westgötalag nie posunął się jednak do proklamowania, jak synowie Jarosława na Rusi, że okup ma pierwszeństwo, a zemstę należy odłożyć, żeby dać winowajcy czas na zebranie stosownej sumy. Regulacja dotycząca wysokości wergeldu, jego podziału i trybu zapłaty jest w Westgötalag bardzo szczegółowa, ale figuruje po regulacji dotyczącej zemsty i zaczyna się od słów: „Jeżeli oni [krewni ofiary] zechcą wziąć zapłatę”[8]. Pierwszeństwo miała zemsta, okup zaś mógł ją zastąpić, jeżeli taka była wola poszkodowanych. Tylko w razie zabójstw popełnionych przez niewolników obowiązywała odwrotna zasada. Westgötalag, podobnie jak inne prawa barbarzyńskie, odmawiała niewolnym podmiotowości prawnej i sądową odpowiedzialnością za przestępstwa popełnione przez niewolnego obciążała jego pana. W wypadku zabójstwa sformułowano to bardzo jasno: niewolny „nie może nazywać się zabójcą”. Jego pan ma zapłacić obie części wergeldu – przeznaczoną dla członków jego rodu *arvabot* i przeznaczoną dla członków jego rodu *aettarbot* i nie musi „uciekać jako pozbawiony pokoju” (*frith flyiä*), chyba że nie chce płacić[9]. W tym wypadku wróżda była karą zastępczą, stosowaną tylko wobec tych, co nie zapłacili wergeldu.

*

W łacińskich źródłach, poczynając od Tacyta, odpowiednikiem germańskiego terminu *faida* był wyraz *inimicitia* (dosłownie – nieprzyjaźń). Rzeczownik *Fehde* oznacza dziś w języku niemieckim zarówno zatarg, jak i stan wojny. Podobne znaczenie ma dziś angielskie słowo *feud*. W łacinie pojęciowym przeciwieństwem wróżdy (*inimicitia*) jest przyjaźń (*amicitia*) i z takim przeciwstawieniem rzeczywiście spotykamy się w źródłach. Ale Westgötalag określa stan wróżdy inaczej: zabójca jest w stosunku do prawowitych mścicieli *fridlösän*, pozbawiony pokoju. Oznacza to, że krewni ofiary są z winowajcą zbrodni na stopie wojennej. Podobnie określił bizantyński autor *Strategikonu* południowosłowiańskie pojęcie wróżdy: *polemon*, czyli wojna. Przeciwieństwem tak rozumianej wróżdy jest pokój.

Rzecz nie tylko w terminologicznych i semantycznych subtelnościach. Mimo ograniczeń, jakim podlegała wróżda w Westgötalag, opisany tam

proceder kojarzy się nieodparcie z działaniem wojennym. Mamy do czynienia ze zbrojnym polowaniem na kryjącego się w lesie człowieka, który bez wątpienia też jest uzbrojony. Prawo Alemanów przedstawia to w sposób jeszcze bardziej wyrazisty: rodzina ofiary pozostaje na miejscu zbrodni, nad ciałem swojego krewnego i zwołuje z okolicy swoich bliskich, po czym razem wyprawiają się zbrojnie na dom zabójcy, aby wziąć na nim krwawy odwet[10]. Wywarcie zemsty na winowajcy w jego własnym domu było wprawdzie zakazane i surowo karane, nie umniejsza to jednak wiarygodności opisu. Realizacja wróżdy przedstawia się tu jako prywatna wyprawa wojenna i wszystko byłoby w porządku, gdyby nie to, że krwawy finał nastąpił w niedozwolonym miejscu.

Dodajmy: wróżda mogła być odpowiedzią nie tylko na zabójstwo, ale i na kradzież, zranienie, pobicie lub zniewagę, tyle że w wypadku kradzieży, pobicia i niektórych zniewag w grę wchodziła indywidualna wróżda bezpośrednio poszkodowanego, podczas gdy zabójstwo pociągało za sobą zbrojną reakcję grupy krewniaczej[11]. Każde z tych przestępstw i uprawniona reakcja poszkodowanych stawiała zwaśnione strony na wojennej stopie, a mnożenie się prywatnych wojen, jak zauważył już Tacyt, rujnowało publiczny pokój wspólnoty plemiennej lub państwa.

Dlatego barbarzyńscy władcy robili co mogli, aby miejsce wróżdy zajął okup: wergeld dla krewnych w wypadku zabójstwa, nawiązka dla poszkodowanego w razie zranienia, pobicia lub zniewagi. Rotari podniósł w swoim edykcie tradycyjne stawki nawiązek i uzasadnił to następująco: „Za wszystkie te wyżej opisane pobicia lub rany, które zdarzają się między wolnymi ludźmi, po to ustanowiliśmy wyższe zadośćuczynienia niż nasi przodkowie, aby faida, to jest wróżda ustawała po przyjęciu wspomnianego zadośćuczynienia i aby nikt nie domagał się już niczego więcej ani nie żywił podstępnego zamiaru [zemsty], lecz aby na tym sprawa się kończyła i pozostawała przyjaźń. A jeżeli zdarzy się, że w ciągu roku pobity człowiek umrze z powodu odniesionych ran, wówczas ten, kto go pobił, ma zapłacić [wergeld] jak *in angargathungi*, to jest wedle jakości osoby”[12].

Wywód ten był czymś więcej niż próbą perswazji. Było to uzasadnienie nowego prawa, ustanowionego aktem królewskiej woli: podnosimy wartość nawiązek i żądamy, aby je odtąd przyjmowano, zamiast się mścić. Wiążący charakter ma również norma nakazująca, by w razie śmierci w następstwie pobicia płacić i przyjmować wergeld, chociaż jego pieniężnych wartości

Rotari nie sprecyzował, pozostawiając je tym samym na zwyczajowym poziomie. Nie ulega wątpliwości, że edykt odwracał prastary porządek rzeczy, dając okupowi pierwszeństwo przed zemstą.

Wszystkie *leges barbarorum* z wyjątkiem Krótkiej Prawdy Ruskiej i Westgötalag miały już tę przemianę za sobą. Przekształcenie wergeldu w podstawową karę za zabójstwo nie było jednak równoznaczne z eliminacją zemsty. Prawo Turyngów już w pierwszym tytule stanowiło, że karą za zabójstwo adalinga, czyli arystokraty, jest 600 solidów zadośćuczynienia, a karą za zabójstwo pospolitego wolnego – 200 solidów. W tytule 27 zastrzeżono, że tylko mężczyźni mogą dziedziczyć ziemię i że do tego, kto ją otrzyma w spadku, „należeć ma także strój wojenny, to jest pancerz, oraz zemsta za [śmierć] krewnego i zapłata główszczyzny" (*ad quemcumque hereditas terrae pervenerit, ad illum vestis bellica, id est lorica, et ultio proximi et solutio leudis debet pertinere*). Prawo do zemsty, mimo ograniczeń, było więc respektowane.

Edykt Rotariego nakazywał płacić i przyjmować wergeld. Z tego samego edyktu dowiadujemy się jednak, że przyjęciu wergeldu towarzyszyło złożenie przez grupę krewnych, która przyjęła okup, przysięgi o ustaniu wróżdy (*sacramenta prestita pro ampotandam inimicitia*)[13]. Wynika z tego, że w razie niezłożenia okupu wróżda mogła toczyć się swoim tradycyjnym torem. Kto nie płacił, podlegał zemście.

Zasadę tę sformułowano mimochodem, ale całkiem jasno również w prawie Sasów. Karą za zabójstwo był tam, jak niedwuznacznie stwierdzono w tytułach XIV i XVI, wergeld odpowiadający pozycji społecznej ofiary. W tytule XVIII czytamy jednak, że odpowiedzialność za zabójstwo popełnione przez półwolnego lita za pańską namową lub z pańskiego polecenia ponosi pan. W takim wypadku to nie lit, lecz jego pan „płaci wergeld lub podlega wróżdzie" (*dominus conpositionem persolvat vel faidam portet*). Sformułowanie to dotyczy szczególnej sytuacji, ale ujawnia regułę ogólną: wróżda była prawną alternatywą wergeldu, a jej krwawy finał był pod pewnymi warunkami działaniem całkowicie legalnym.

Pod pewnymi warunkami – to znaczy nie zawsze, a zwłaszcza nie wszędzie. Mściciele, którzy z powodu wróżdy zabili człowieka w jego własnym domu, podlegali według prawa Sasów karze śmierci (*qui hominem propter faidam in propria domo occiderit, capite* puniatur)[14]. Kara śmierci nie była w *Lex Saxonum* prywatnym rewanżem, lecz polityczną represją ze strony

władzy królewskiej. W tym wypadku wymierzano ją nie za samo dopełnienie zwyczajowej zemsty, lecz za dokonanie tego w miejscu zakazanym, czyli za pogwałcenie miru domowego. Był to mir o sakralnym rodowodzie, do niedawna gwarantowany przez wspólnotę plemienną, a od niedawna przez zwycięskiego króla Franków. Drastyczne naruszenie tego miru godziło w królewski majestat i w wewnętrzny pokój na świeżo podbitych terytoriach. Stąd drakońska kara, którą zresztą Karol Wielki szafował w Saksonii bez umiaru. W Kapitularzu z 785 r. ustanowił on karę śmierci nawet za jedzenie mięsa w Wielkim Poście[15].

Ograniczenie prawa zemsty przez sakralny mir opierało się na starej plemiennej tradycji. Najbliższy tej tradycji wydaje się tytuł I fryzyjskiego *Dodatku mędrców*: „Człowiek, na którym ciąży wróżda (*homo faidosus*), ma mieć pokój w kościele, w swoim domu, gdy idzie do kościoła, gdy wraca z kościoła, gdy idzie na wiec sądowy, gdy wraca z wiecu sądowego. Kto złamie ten pokój i zabije tego człowieka, zapłaci dziewięćkroć 30 solidów; a jeśli go zrani, zapłaci dziewięćkroć 12 solidów skarbowi królewskiemu”[16].

Suma 270 solidów była znacznie wyższa od wergeldu fryzyjskiego nobila, a suma 108 solidów – od jakichkolwiek nawiązek. W tym wypadku jednak nie chodziło w ogóle o wergeldy i nawiązki, będące zadośćuczynieniem dla pokrzywdzonych, lecz o publiczne kary na rzecz króla (*ad partem regis*). Rachubę tych kar oparto na wielokrotności kwot 30 i 12 solidów, co nie wydaje się dziełem przypadku. Według prawa Fryzów (tytuł XVI) sprawca zabójstwa, niezależnie od wergeldu, który należał się krewnym ofiary, płacił skarbowi królewskiemu 30 solidów „za pokój” (*pro freda*), jako publiczną karę za złamanie miru. Tę publiczną karę, a także wergeld – zgodnie z tytułem XVII – pomnażano, jeżeli zabójstwo zostało popełnione w miejscu chronionym szczególnym mirem: „Kto na dworze księcia, w kościele lub na kościelnym dziedzińcu zabije człowieka, płaci jego dziewięciokrotny wergeld, a skarbowi królewskiemu dziewięciokrotny *fredus”*.

Zbieżność jest tym bardziej oczywista, że w obu wypadkach mowa m.in. o zabójstwie w kościele. Dziewięciokrotna kara 30 solidów w tytule I *Dodatku mędrców* to nic innego jak dziewięciokrotny *fredus*, o którym mowa w tytule XVII właściwego prawa Fryzów. Ale w tytule XVII ofiara zabójstwa nie jest przestępcą ściganym przez mścicieli, toteż dziewięciokrotna kara za mir współwystępuje z dziewięciokrotnym wergeldem. W tytule

I *Dodatku* rzecz ma się inaczej: ofiarą odwetu padł *homo faidosus*, czyli przestępca, który nie zapłacił okupu za swój czyn i podlegał prawowitej zemście. Jeżeli mściciele złamali przy tym mir świątynny, domowy lub wiecowy, to królowi należał się dziewięciokrotny *fredus*, ale o żadnym wergeldzie nie było mowy. Nie było też mowy o płaceniu jakiejkolwiek nawiązki rannemu przestępcy, którego mściciele dopadli w murach kościoła, w jego domu lub na wiecu. Dziewięciokrotność 12 solidów to *fredus* należny królowi za naruszony mir, a nie zadośćuczynienie za rany zadane w akcie zemsty. Najwidoczniej zadośćuczynienie takie się nie należało. Wynika z tego, że człowiek, na którym ciążyła faida, był pod ochroną prawną tylko w miejscach azylowych, gdzie każdego bez wyjątku chronił święty mir. Wszędzie indziej *homo faidosus* mógł być przez prawowitych mścicieli bezkarnie zabity. Jego rodzina nie miała w takim wypadku prawa do wergeldu ani do odpowiedzi wróżdą na wróżdę.

Strony wróżdy i pojednania

W sytuacji, gdy krwawa zemsta była dopuszczalna w razie niezapłacenia wergeldu, nie zaginęła również pamięć o tym, że sam wergeld jest okupem za wróżdę. Król Longobardów Liutprand odwołał się do tej reguły w edykcie z 717 r., czyli 74 lata po tym, jak Rotari ustanowił, że zamiast się mścić, należy przyjmować zadośćuczynienie.

W 713 r. Liutprand zmienił stary zwyczaj spadkowy, postanawiając, że w razie braku męskich potomków dziedzictwo zmarłego Longobarda mają brać jego córki, tak jakby były synami[17]. Zmniejszało to szanse skarbu królewskiego na przejęcie puścizny, przede wszystkim jednak odsuwało na dalsze miejsca w kolejce po spadek pozostałych męskich krewnych zmarłego. Dotychczas to oni dziedziczyli ziemię po zmarłym, który nie miał synów.

Ale nowelizacja prawa spadkowego spowodowała komplikacje i nieporozumienia, których król nie przewidział. Zgodnie ze starym zwyczajem spadkobierca ofiary zabójstwa był uprawniony do otrzymania największej części wergeldu. Zdarzało się widocznie, że córki, które na mocy edyktu z 713 r. wzięły spadek po zamordowanym ojcu, domagały się dla siebie

również części wergeldu należnej spadkobiercom i wchodziły na tym tle w spór sądowy z braćmi nieboszczyka lub z jego bratankami, siostrzeńcami i innymi męskimi krewnymi. Sprawy takie musiały oprzeć się o samego króla. Liutprand nie tylko odrzucił roszczenia córek, ale uczynił ze swego wyroku normę prawną i umieścił ją z odpowiednim uzasadnieniem w edykcie z 717 r. Mimo że dopuściliśmy córki do spadkobrania – wyjaśniał król – nie one mają brać wergeld od zabójców ojca, lecz męscy krewni: „ci, którzy mogliby [zgodnie z dawnym zwyczajem spadkowym] otrzymać po nim dziedzinę według bliskości pokrewieństwa" (*quamquam filias instituissimus heredes, sicut masculos* […] *ipsam conpositionem volumus ut accipiant propinqui parentes eiusdem qui occisus fuerit, illi qui per capput succedere potuerunt*). Znamienny jest powód, dla którego córkom nie należy się według Liutpranda wergeld za śmierć ojca: „ponieważ są one żeńskiej płci, nie mogą więc wszcząć faidy" (*quia filiae eius, eo quod femineo sexu esse provantur, non possunt faidam ipsam levare*)[18]. Wróżda i zemsta, podobnie jak wojna, to sprawa mężczyzn; wergeld zaś, jako okup za wróżdę, należy się potencjalnym mścicielom. Dla Liutpranda była to rzecz oczywista, podstawowa przesłanka wykładni prawa.

Warto pójść tym tropem i przyjrzeć się ludziom uprawnionym do wergeldu. To ci, którym trzeba było dać okup, aby uniknąć zemsty. Udziałowcy wergeldu stanowili zbiorowy podmiot wróżdy, grupę zobligowaną nakazem honoru do krwawego odwetu na zabójcach krewniaka. Normy określające podział wergeldu mogą nam dać wyobrażenie o zasięgu i strukturze tej grupy.

*

W poświęconym zabójstwom tytule I prawa Fryzów wspomniano mimochodem, że 2/3 wergeldu należy się spadkobiercy, a 1/3 pozostałym krewnym ofiary (*de qua multa due partes ad heredem occisi, tertia ad propinquos eius proximos* pertineat)[19]. Wyrazy *propinqui* oraz *proximi* („bliżsi") oznaczały w średniowiecznych spisach prawa krewniaków, i to wbrew pozorom niekoniecznie najbliższych. Chodziło najczęściej o krewnych bocznych, uszeregowanych według bliskości pokrewieństwa z osobą stanowiącą punkt odniesienia, np. spadkodawcą lub ofiarą zabójstwa. Wydaje się, że

również w prawie Sasów grupie tej przypadała w udziale trzecia część wergeldu[20].

Podobna zasada, ale odmienna proporcja obowiązywała w prawie salickim. Tytuł LXII tak regulował podział wergeldu: „Jeżeli czyjś ojciec zostanie zabity, połowę zadośćuczynienia biorą synowie, a drugą połowę dzielą między siebie krewni, którzy są bliżsi zarówno od strony ojca, jak i od strony matki. Jeżeli zaś z jednej strony, czy to ojcowskiej, czy macierzyńskiej, nie będzie żadnego krewnego, wówczas ta część zostanie zabrana do skarbu królewskiego”

Występują tu synowie, ale nie ma mowy o córkach. Wydaje się zatem, że najstarszy zapis frankijskiego zwyczaju odpowiadał jeszcze zasadzie, którą u Longobardów tak dobitnie sformułował Liutprand: tylko męscy krewni mieli udział w wergeldzie, bo tylko oni mogli być mścicielami. Mimo lakonicznego sformułowania tytuł LXII prawa salickiego wskazuje wyraźnie, że grupa potencjalnych mścicieli nie ograniczała się do grona domowników Z jednej strony mamy tu synów, z drugiej zaś – krewnych bocznych ze strony ojca i matki, czyli stryjów i wujów, a także stryjecznych i wujecznych oraz ciotecznych braci itd.

Zwraca uwagę nieobecność rodzonych braci, którzy nie mieszczą się przecież w dychotomii synowie – krewni boczni. Lukę tę można by tłumaczyć na dwa sposoby. Być może w centrum układu odniesienia nie jest tu zabity człowiek, lecz jego synowie jako spadkobiercy i główni promotorzy wróżdy. Przemawiałyby za tym pierwsze słowa tytułu LXII: „Jeżeli czyjś ojciec zostanie zabity” (*Si cuiuscumque pater occisus fuerit*). Z punktu widzenia osieroconych synów bracia nieboszczyka byli stryjami, czyli najbliższymi krewnymi bocznymi z ojcowskiej strony. W takim jednak razie krewni ze strony matki, traktowani ewidentnie na równi z ojcowskimi, nie byliby w ogóle krewnymi nieboszczyka, lecz jego powinowatymi. Równe traktowanie krewnych i powinowatych ofiary przy podziale wergeldu wydaje się niezbyt prawdopodobne. Może więc kodyfikator posłużył się tu skrótem myślowym i synowie reprezentują na zasadzie *pars pro toto* najbliższą rodzinę nieboszczyka, a więc i jego braci.

Bliższe szczegóły ujawnia pierwszy Kapitularz dołączony do najstarszej redakcji Paktu prawa salickiego. W dodatku tym umieszczono jako tytuł LXVIII prawa normę określającą dokładniej, a przy okazji modyfikującą zasady podziału wergeldu: „Jeżeli ktoś zabije wolnego człowieka i zostanie

mu to udowodnione, musi on zapłacić krewnym [ofiary] według prawa. Połowę zadośćuczynienia ma dostać syn. Z pozostałej części połowa należy się matce, tak aby ona otrzymała czwartą część główszczyzny. Pozostała ćwierć należy się krewnym, to jest trzem ze strony ojca i trzem ze strony matki (*parentibus propinquis* […], *id est tres de generatione patris et tres de generatione matris*). Jeżeli matka nie żyje, to połowę główszczyzny dzielą między siebie krewni, to jest trzej bliżsi ze strony ojca i trzej ze strony matki, w taki sposób, że najbliżsi z nich biorą [połowę główszczyzny] i z niej trzecią część pozostawiają owym dwom [dalszym] do podziału; i tak samo spośród owych dwóch ten, który jest bliższy, ma wziąć dwie części, a trzecią część pozostawić swojemu krewnemu" (*ita tamen qui proximiores fuerint parentes de praedictis condicionibus prendant et tertia parte illis duabus dividendum dimittat; etiam de illis duabus ille, qui proximior fuerit, illa tertia parte duas partes prendant et tertia parte parenti suo dimittat*).

Pojawienie się matki wśród uprawnionych do okupu było innowacją i odbyło się kosztem krewnych bocznych, którym według tytułu LXII pierwotnej redakcji prawa salickiego należała się połowa wergeldu. Teraz ich udział zmalał do 1/4, ale powracał do poziomu 1/2, w razie gdyby matki nie było już wśród żywych. Okoliczność ta w połączeniu z brakiem wzmianki o ojcu wskazuje, że ojciec nie żył już z całą pewnością. Kobieta, którą wprowadzono do grona osób uczestniczących w podziale wergeldu, była zatem wdową; to jej mąż, a nie syn padł ofiarą zabójstwa[21]. Wyraz *mater* oznaczał jej pokrewieństwo z synem zamordowanego, który wśród krewnych uprawnionych do zadośćuczynienia figurował na pierwszym miejscu, przed matką, i otrzymywał połowę główszczyzny.

Pojawienie się wdowy uszczupliło część wergeldu przypadającą krewnym bocznym, ale nie zmieniło proporcji, w jakiej dzielili oni tę część między sobą. Źródło mówi o trzech krewnych z ojcowskiej i trzech z macierzyńskiej strony, tak jakby chodziło za każdym razem o trzy osoby. Z dalszego wywodu okazuje się jednak, że ci trzej różnili się między sobą stopniem pokrewieństwa z nieboszczykiem, a w konsekwencji wysokością należnego im zadośćuczynienia. Nie chodzi zatem o liczbę osób, lecz o grupę podzieloną na trzy kategorie według bliskości pokrewieństwa z ofiarą. Nieboszczyk mógł mieć przecież kilku stryjów. Wszyscy oni byli najbliższymi krewnymi bocznymi ze strony ojcowskiej, stanowili więc jedną kategorię i każdy z nich otrzymywał identyczną sumę przy podziale wergeldu. To

samo dotyczy najbliższych krewnych ze strony matki, czyli wujów, bez względu na to, ilu ich było. To samo wreszcie dotyczy synów. Z tego, że źródło używa liczby pojedynczej, nie wynika przecież, że syn zabitego człowieka musiał koniecznie być jedynakiem. Przedstawianie kategorii pokrewieństwa jako pojedynczych osób było redakcyjnym uproszczeniem, skrótem myślowym, który w tamtych czasach nikogo nie wprowadzał w błąd.

Fragment dotyczący podziału wergeldu między poszczególne kategorie krewnych bocznych został przekonująco wyjaśniony przez Heinricha Brunnera i Alexandra C. Murraya. Po obu stronach – ojcowskiej i macierzyńskiej – pierwsza, to jest najbliższa kategoria krewnych brała 2/3 należnej sumy, druga kategoria otrzymywała 2/3 pozostałości, a trzecia kategoria resztę. Proporcje układały się więc jak 6:2:1. W najstarszych prawach norweskich, islandzkich i szwedzkich stosunki liczbowe przedstawiały się rozmaicie, obowiązywała jednak podobna ogólna zasada degresji: im dalszy stopień pokrewieństwa, tym proporcjonalnie mniejszy udział w wergeldzie[22].

Tacyt pisał, że zadośćuczynienie przyjmuje *universa domus*, co oznaczało krewnych, ale nie wyznaczało dokładnie zasięgu grupy krewnych, której należała się rekompensata. Tytuł LXII Paktu prawa salickiego i uzupełniający go Kapitularz pozwalają lepiej rozpoznać strukturę tej grupy. Nadal wprawdzie nie możemy określić precyzyjnie, kto należał do trzeciej kategorii krewnych bocznych, a więc na kim kończył się krąg uprawnionych, ale wiemy już sporo. Przede wszystkim nie ma wątpliwości, że chodzi o grupę kognatyczną, to jest obejmującą zarówno ludzi spokrewnionych po mieczu, jak i po kądzieli. Wynika z tego, że mamy do czynienia z grupą otwartą. Jej skład określony w odniesieniu do jednostki przedstawiał się identycznie tylko z perspektywy rodzonych braci i sióstr. Dalsi krewni należeli już nie do identycznych, lecz do krzyżujących się kręgów krewniaczej wspólnoty[23].

Nie ulega również wątpliwości, że grupa krewnych uprawniona do okupu i stanowiąca pierwotnie zbiorowy podmiot wróżdy znacznie wykraczała poza grono domowników. Najbliższymi z krewnych bocznych byli stryjowie i wujowie. Wuj w ogóle nie wywodził się z tego samego domu rodzinnego, co jego siostrzeniec, stryj zaś od śmierci dziada i podziału schedy gospodarował zazwyczaj osobno, miał więc w takim wypadku swój dom i rodzinę odrębną od rodzinnego domu bratanka. W obrębie jednej generacji

stryjeczni, wujeczni i cioteczni bracia żyli zawsze lub prawie zawsze w osobnych patriarchalnych rodzinach. Tym bardziej dotyczy to kuzynów połączonych pokrewieństwem dalszego stopnia. Stroną wróżdy bezpośrednio zainteresowaną w okupie była więc znaczna grupa krewnych należących nie do jednej, lecz do wielu różnych rodzin.

Dokładnie tę samą grupę spotykamy w tytule LVIII prawa salickiego (*De chrenecruda*). Tym razem mowa nie o przyjmowaniu, lecz o płaceniu wergeldu. Jeżeli zabójca oddał całe swoje mienie, ale okazało się ono niewystarczające dla pokrycia należności, musiał złożyć przysięgę z jedenastoma współprzysiężnikami, „że ani na ziemi, ani pod ziemią nie ma żadnego mienia poza tym, które już oddał. A następnie powinien on wejść do swojego domu, zebrać w garść ziemię z czterech kątów, po czym stanąć na *duropellu*, to jest na progu, i patrząc do wnętrza domu, lewą ręką rzucać tę ziemię przez ramię na tego, którego ma jako najbliższego krewnego. Skoro ojciec i bracia już zapłacili, tedy musi on tę ziemię rzucać na swoich, to jest na trzech z rodu matki i na trzech z rodu ojca, którzy są najbliżsi (*quod si iam pater et frater solserunt, tunc super suos debet illa terra iactare, id est super tres de generatione matris et super tres de generatione patris, qui proximiores sunt*). A następnie w koszuli, bez pasa i butów, z kijem w ręku powinien przeskoczyć przez płot, aby ci trzej [krewni z rodu matki] zapłacili połowę sumy brakującej do uiszczenia główszczyzny; to samo powinni zrobić [to jest pokryć drugą połowę brakującej sumy] ci, którzy pochodzą z ojcowskiego rodu”.

Każdy z wezwanych w ten sposób do pomocy krewnych mógł jednak odmówić z powodu ubóstwa, rzucając z kolei garść ziemi na bogatszego z rodu. Ale i on mógł uchylić się od zapłaty. Jeśli więc zawiodła pomoc krewnych, wówczas ten, który był wierzycielem (*qui eum sub fidem habet*, czyli główny przedstawiciel strony poszkodowanej, zapewne spadkobierca ofiary), musiał cztery razy z rzędu prowadzić zabójcę na wiec sądowy, szukając poręczyciela (*illum, qui homicidium fecie* […] *in mallum presentare debet, et sic postea per quatuor mallos ad suam fidem tollant*). Dopiero „jeżeli nikt za niego nie poręczył w sprawie zapłaty zadośćuczynienia, to jest nie wykupił go z tego, czego on nie zapłacił, wówczas niech [zabójca] zapłaci własnym życiem” (*de sua vita conponat*). Oznaczało to śmierć z rąk mścicieli.

Struktura grupy krewniaczej wspomagającej jednego ze swoich w zapłacie wergeldu przedstawia się tu identycznie jak struktura grupy przyjmującej wergeld za zabójstwo jednego ze swoich. Jądro wspólnoty stanowi ścisła rodzina zabójcy: jego ojciec i bracia, co do których istnieje domniemanie, że zapłacili już co mogli, zanim przyszło zwrócić się do szerszego kręgu. Ten szerszy krąg wspólnoty składa się z krewnych bocznych: trzech ze strony matki i trzech ze strony ojca. Jak słusznie zauważył A.C. Murray, również w tytule LVIII nie chodzi o trzy osoby, lecz o trzy kategorie osób różniące się stopniem pokrewieństwa[24]. Widoczna jest też symetria zobowiązań między krewnymi po mieczu i po kądzieli; oczekiwano, że spłacą oni po połowie brakującą część wergeldu.

Na baczną uwagę zasługuje przy tym rytualny język gestów, poprzez które dokonywała się czynność prawna. Podobny rytuał obowiązywał według staronorweskich praw Gulathingu przy sprzedaży odalu, czyli dziedziny (ziemi dziedziczonej w rodzinie co najmniej od trzech pokoleń). Właściciel, który sprzedawał swoją dziedzinę, musiał „zebrać w garść, jak nakazuje prawo, ziemię z czterech kątów paleniska [at *arenshornom fiorom*, co może być metaforycznym określeniem domu] i spod zydla gospodarza, i stamtąd, gdzie rola styka się z łąką, i gdzie lesiste wzgórze styka się z pastwiskiem (…)”[25]. Także w tytule LVIII prawa salickiego chodziło zapewne o przekazanie własności: rzucając na członków rodu garść ziemi zebranej z czterech kątów domu i opuszczając obejście przez płot w żebraczym stroju, dotychczasowy gospodarz rezygnował z praw do ojcowizny na rzecz krewnych, którzy mieli go poratować przy zapłacie wergeldu. Nie wydaje się, by ta symbolika miała świecki rodowód. Jest to wyraźnie czynność obrzędowa, a więc zachowanie o sakralnej genezie. Nie bez podstaw późniejsze redakcje prawa salickiego przedstawiały tytuł LVIII jako nieaktualny przeżytek pogaństwa (*De chrene cruda quod paganorum temporibus obsevabant*).

Archaiczny charakter rytuału nie przesądza jednak o archaizmie normy prawnej. Tytuł *De chrenecruda* ograniczał tradycyjną zemstę bardziej niż przytoczone już normy prawa Fryzów czy szwedzkiej Westgötalag. Prawo salickie zezwalało na krwawy finał wróżdy dopiero po wyczerpaniu procedury sądowej, po bezskutecznym odwołaniu się zabójcy do jego krewnych i po wywoływaniu na czterech kolejnych wiecach kogokolwiek, kto zechciałby za niego poręczyć. Nie ma tu zupełnie elementów prywatnej wojny: ucieczki, pościgu i walki. Nim doszło do zemsty, sprawca zabójstwa

znajdował się już od pewnego czasu jako dłużnik w rękach ludzi, którym nie zdołał zapłacić całego wergeldu. To oni prowadzili go na wiec w poszukiwaniu poręczyciela i to oni, wobec bezskuteczności wszystkich starań, w końcu zabijali winowajcę. Akt zemsty miał charakter prywatnej egzekucji i nie narażał na szwank porządku publicznego.

Wszystko to można tłumaczyć szczególnymi okolicznościami. Jak zauważył Heinrich Brunner, tytuł LVIII odnosił się do sytuacji, w której między stronami wróżdy doszło już do porozumienia i zapłacono część okupu, a część brakującą strona poszkodowana uznała za wierzytelność winowajcy, przyjmując od niego przysięgę, że ureguluje dług. Tak, w powiązaniu z tytułem L (*De fides factas*), rozumieć można słowa *qui eum sub fidem habuit*[26]. W tej sytuacji krewni zabójcy nie byli wystawieni na niebezpieczeństwo. Do zapłaty brakującej części wergeldu obligowała ich rodowa solidarność, ale mogli bezkarnie odmówić wsparcia. Zemsta im nie groziła. W ostateczności tylko sam sprawca „płacił swoim życiem". Podmiotem wróżdy była zbiorowość, ale ofiarą zemsty padała, przynajmniej w tym wypadku, jednostka. Czy było to powszechną regułą, archetypem wróżdy w tradycji prawnej ludów barbarzyńskich?

*

Nakazując w rozdziale 74 edyktu, żeby poszkodowani – zamiast mścić się – przyjmowali nawiązki, Rotari napominał jednocześnie, aby po przyjęciu okupu nikt nie żywił podstępnego zamiaru zemsty (nec *dolus teneatur*).

Tradycyjne postawy nie ustępowały jednak łatwo, zwłaszcza gdy chodziło o zabójstwo i wergeld. Wymownym tego świadectwem jest rozdział 143 edyktu Rotariego („O tym, kto po przyjęciu zadośćuczynienia będzie się mścić"): „Jeżeli został zabity człowiek (…) i za to zabójstwo zapłacono zadośćuczynienie i złożono przysięgi dla ustania wróżdy; a potem zdarzy się, że ten, kto przyjął zadośćuczynienie, powodowany zemstą zabije człowieka ze strony, od której przyjął zadośćuczynienie, nakazujemy, aby w dwójnasób oddał to zadośćuczynienie z powrotem krewnym, [którzy je przedtem zapłacili] (…)" (*Si homo occisus fuerit* […] *et pro humicidio ipso conpositio facta fuerit et pro anpotandam inimicitia sacramenta prestita; et postea contegerit, ut ille, qui conpositionem accepit, se vindicandi causa occiderit*

hominem de parte, de qua conpositionem accepit: iubemus, ut in dublum reddat ipsam conpositionem iterum parentibus).

„Strona", która zapłaciła okup, jest tu ewidentnie tożsama z „krewnymi", którym krzywoprzysiężny mściciel musi ten okup oddać „z powrotem" (*iterum*) w podwójnej wysokości. Wynika z tego, że stroną płacącą wergeld był u Longobardów nie tylko sam winowajca, ale cała jego wspólnota krewniacza. Partycypacja krewnych w zapłacie wergeldu była w oczach redaktora Edyktu regułą, a więc obowiązkiem, a nie dobrowolnym wsparciem krewniaka w potrzebie.

Co więcej, ofiarę krzywoprzysiężnej zemsty określono bezosobowo. Niekoniecznie musiał to być sam sprawca zabójstwa. W grę wchodził jakikolwiek „człowiek ze strony", która zapłaciła okup przyjęty przez stronę przeciwną, w tym i przez mściciela (*homo de parte, de qua conpositionem accepit*). Ofiarą odwetu mógł paść zarówno sprawca zbrodni, jak i ktoś z jego krewnych. Była to zemsta bezprawna i karalna, ponieważ nastąpiła po przyjęciu okupu i złożeniu przysięgi o ustaniu wróżdy. Odwet taki podlegał więc karze, bynajmniej jednak nie dlatego, że skierował się przeciwko niewinnemu. Rotari nie dbał o to, czy w akcie krzywoprzysiężnej zemsty zginął zabójca, czy ktoś z jego krewnych. I w jednym, i w drugim wypadku mściciel podlegał takiej samej karze (podwójny wergeld). Gdyby przeciwna strona nie zapłaciła wergeldu i nie doszło do pojednania, ten sam czyn byłby uprawniony. Wynika z tego, że stroną podlegającą prawowitej zemście była wspólnota krewnych zabójcy, a nie tylko on sam.

Wniosek ten znajduje potwierdzenie w dwóch normach prawa Sasów. Jedna dotyczy skrytobójczego mordu, a druga – zabójstwa popełnionego przez lita.

Terminem „mord" (*morth, mordrid, mordtotum*) określano w germańskich prawach zwyczajowych zabójstwo potajemne, połączone z ukryciem lub zatopieniem zwłok. Czyn taki uniemożliwiał odprawienie obrzędów pogrzebowych, uchodził przeto za zbrodnię popełnioną nie tylko na ciele, ale i na duchu ofiary. Tradycja głęboko zakorzeniona w pogańskich wierzeniach nakazywała traktować ten rodzaj zabójstwa ze szczególną surowością. *Lex Salica* i *Lex Ribuaria* karały go potrójnym wergeldem. Edykt Rotariego ustanowił za *morth* karę 900 solidów, podczas gdy wiemy skądinąd, że wergeld wolnego Longobarda wynosił od 150 do 300 solidów. Pakt Alemanów, prawo Alemanów i prawo Fryzów stanowiły, że *mordrid* jest kara-

ny dziewięciokrotnym wergeldem[27]. Dziewięciokrotny okup obowiązywał również w prawie Sasów, ale podano tam bliższe szczegóły dotyczące sposobu zapłaty: „Jeżeli ktoś popełni mord, ma zapłacić najpierw prostą [pojedynczą] główszczyznę według kondycji zabitego; trzecią część tej kary powinni zapłacić krewni sprawcy, a dwie trzecie on sam; nadto zaś musi on zapłacić ośmiokrotność tej sumy i [w tym zakresie] wróżda ciążyć będzie tylko na nim i na jego synach” (*Si mordhtotum quis fecerit, conponatur primo in simplo iuxta conditionem suam; cuius multae pars tertia a proximis eius, qui facinus perpetravit, conponenda est, duae vero partes ab illo; et insuper octies ab eo conponatur et ille ac filii eius soli sint faidosi*)[28].

Dla określenia wysokości kary wystarczyłaby krótka formułka *conponatur novies* (płaci dziewięciokrotnie). Prawo Sasów nie ograniczyło się do niej, ponieważ kodyfikator chciał scharakteryzować różnicę między dwiema odrębnymi częściami okupu za mord. Pierwsza jego część to zwykła, pojedyncza główszczyzna (*in simplo*), płacona według rutynowych zasad: 1/3 pokrywali boczni krewni (*proximi*) sprawcy, a 2/3 on sam z najbliższą rodziną. Tak postępowano przy każdym zabójstwie, ale nie wspomniano o tym w tytułach XIV i XVI, gdzie mowa o wergeldzie edelinga i lita, bo rzecz rozumiała się sama. Obowiązek pokrycia przez krewnych 1/3 wergeldu odnotowano w tytule XIX, bo pod tym właśnie względem dwie części okupu za mord różniły się między sobą. Część drugą, ośmiokrotnie wyższą, zbrodniarz musiał zapłacić sam. Krewni boczni nie musieli przykładać się do zapłaty tej ogromnej sumy i nie ponosili żadnych konsekwencji, jeżeli morderca nie zdołał jej zapłacić. W takim wypadku „wróżda ciążyła tylko na nim i na jego synach”.

To, że mściciele mieli prawo bezkarnie zabić nie tylko mordercę, ale i jego synów, zostało zapisane czarno na białym. Ale nie koniec na tym. Sens formułki *et ille ac filii eius soli sint faidosi* polega na zawężeniu kręgu osób, które mścicielom wolno zabić. Wiąże się to z poprzednią częścią zdania: ośmiokrotność zwykłego wergeldu morderca ma zapłacić sam, bez udziału dalszych krewnych. Wolno stąd wnosić, że gdyby nie zapłacono „zwykłego” wergeldu *in simplo*, którego trzecią część musieli pokryć boczni krewni zbrodniarza, byliby oni razem z mordercą i jego domownikami wystawieni na wróżdę strony poszkodowanej.

Tytuł XVIII prawa Sasów poświęcony jest odpowiedzialności karnej pana za zabójstwo popełnione przez lita, a właściwie temu, jak można się

od tej odpowiedzialności uwolnić: „Jeżeli lit z rozkazu lub z poduszczenia swojego pana zabije jakiegoś człowieka, na przykład nobila, to pan płaci główszczyznę lub podlega wróżdzie; jeżeli zaś [lit] popełni ten czyn bez wiedzy pana, to ma być przez pana wyzwolony, i [wtedy] krewni ofiary mają się mścić na nim samym [to jest sprawcy] i na pozostałych siedmiu jego krewnych, a pan lita musi przysiąc z jedenastoma współprzysiężnikami, że nie był wtajemniczony w zbrodnię" (*Litus si per iuissum vel consilium domini sui hominem occiderit, ut puta nobilem, dominus conpositionem persolvat vel faidam portet; si autem absque conscientia domini hoc fecerit, dimittatur a domino, et vin dicetur in illo et aliis VII consanguineis eius a propinquis occisi, et dominus liti se in hoc conscium non esse cum XI iuret*).

Kluczem do zrozumienia tej normy jest sposób pojmowania przez Germanów zależności lita od pana. W prawach Franków, Alemanów, Fryzów i Sasów litami, a w prawach Longobardów aldiami nazywano najniższą kategorię wyzwoleńców. Według edyktu Rotariego nie byli oni *fulcfree* (w pełni wolni), nie mieli prawa wychodu ani swobody dysponowania swoim dobytkiem. Pan miał zwierzchnie prawo do ich mienia i – co charakterystyczne – także rodzinną władzę opiekuńczą (mund) nad ich córkami. U Fryzów kara za samowolne (bez zgody męskiego opiekuna) poślubienie córki lita należała się nie ojcu lub bratu dziewczyny, lecz panu. Również prawo Sasów nie pozwalało litom wydawać córek za mąż bez pańskiej zgody[29].

W przeciwieństwie do niewolników, litowie mieli podmiotowość prawną, ale ich uprawnienia oraz ich odpowiedzialność sądowa były w pewnych sytuacjach znacznie ograniczone wskutek podporządkowania patriarchalnej władzy pana. Zgodnie z tytułem L prawa Sasów za wszelkie przestępstwa popełnione przez lita na pański rozkaz odpowiadał pan. W razie kradzieży popełnionych z własnej inicjatywy (tytuł XXXVI) lit odpowiadał jednak samodzielnie i sam płacił poszkodowanemu dziewięciokrotną wartość skradzionego mienia, a skarbowi królewskiemu 4 solidy publicznej kary za naruszenie miru (*pro fredo*). Pospolici wolni płacili wprawdzie w analogicznej sytuacji *pro fredo* 6 solidów, a szlachetnie urodzeni 12, wynikało to z przekonania, że moralna jakość osoby odpowiada jej urodzeniu, ale nie zwalniało ludzi niższego stanu od odpowiedzialności przed sądem. Kapitularz Saski Karola Wielkiego w rozdziale 5 stwierdzał jednoznacznie, że litowie

mogą być pozywani do sądu tak samo jak wolni i szlachetnie urodzeni, chociaż kara za niestawiennictwo, podobnie jak *fredus* za kradzież, była zróżnicowana stosownie do kondycji społecznej: lit płacił solida, zwykły wolny dwa, szlachetnie urodzony cztery.

Tytuł XVIII prawa Sasów nie do końca mieścił się w tych przejrzystych regułach, ponieważ zabójstwo było szczególną zbrodnią: zamachem na wspólnotę krewniaczą, a nie tylko na jednego z jej uczestników. Co więcej, do współodpowiedzialności pociągano, jak już wiemy, krewnych sprawcy; musieli oni zapłacić 1/3 wergeldu, w przeciwnym razie byliby narażeni na wróżdę. Pierwsze zdanie tytułu XVIII wydaje się na pierwszy rzut oka zwykłą konkretyzacją ogólnej reguły zapisanej w tytule L: za zbrodnię popełnioną przez lita na pański rozkaz wyłączną odpowiedzialność karną ponosi pan. Dlaczego jednak również w wypadku, gdy pan nie był wtajemniczony w zbrodnię i udowodnił to przysięgą, musiał dla uniknięcia odpowiedzialności wyzwolić lita zabójcę? Wynika z tego przecież, że pan współodpowiadał za zabójstwo popełnione przez swojego lita również wtedy, gdy nic o tej zbrodni nie wiedział.

Można to wytłumaczyć tylko szczególnym rodzajem więzi między litem a panem. Określano ją terminem „mund", którego podstawowe znaczenie wiązało się ze stosunkami pokrewieństwa. Wyrazem tym lub jego łacińskim odpowiednikiem *tutela* określano w źródłach władzę opiekuńczą ojca nad niepełnoletnim synem, a także władzę najbliższego męskiego krewnego (ojca, brata, a po ślubie – męża) nad kobietą. Mund był jednak mundowi nierówny. Władza ojca lub brata nad niezamężną kobietą była bardziej arbitralna niż zwierzchność spadkobiercy zmarłego męża nad wdową. Z wyzwoleńcem *fulcfree*, któremu były pan nadał pełną wolność, ale nie uczynił go „człowiekiem bez mundu, czyli obcym względem siebie", miał ów pan „żyć jak z bratem lub innym swoim krewnym wolnym Longobardem". Mund pański nad litem był znacznie surowszy, chociaż i w tym wypadku za wzór służył stosunek bliskiego pokrewieństwa.

W razie zabójstwa wolnego Fryza 2/3 wergeldu przypadały w udziale jego bezpośrednim spadkobiercom, czyli najbliższej rodzinie, a 1/3 należała do pozostałych krewnych (*ad propinquos eius proximos*). Jeśli ofiarą zabójstwa padł lit, to – zgodnie z tytułem XV paragraf 3 prawa Fryzów – 2/3 wergeldu otrzymywał pan, a 1/3 krewni zabitego (*propinqui occisi*). Kiedy chodziło o wróżdę i podział okupu, pan lita występował jako najbliższy

krewny, odpowiednik spadkobiercy w rodzinie człowieka wolnego. Nie sposób – rzecz jasna – obsadzić pana w roli synowskiej. Przeciwnie – to przecież pan decydował o zamążpójściu córek swojego lita. Władzę pańską nad litem pojmowano w kategoriach podobnych do ojcowskiego mundu nad nieletnim synem. Dlatego do pana należały 2/3 wergeldu i wiodąca rola we wróżdzie, jeżeli ktoś mu jego lita zabił. Ale ten medal, jak wskazuje tytuł XVIII prawa Sasów, miał też drugą stronę. Jeżeli lit kogoś zabił, choćby bez udziału i bez wiedzy swojego pana, to wraz z owym litem musieli zapłacić wergeld lub narazić się na zemstę ci wszyscy, których traktowano jako krewnych zabójcy. Pan zajmował wśród nich pierwsze miejsce. W praktyce zresztą tylko jego zasoby mogły wystarczyć na pokrycie ogromnego wergeldu saskiego nobila. Aby nie płacić i nie ryzykować zemsty, należało zerwać stosunek ojcowskiego mundu, łączący pana z litem. Trzeba więc było zabójcę całkowicie wyzwolić, czyniąc go, jak to zapisano w edykcie Rotariego, „*amund*, czyli obcym względem siebie”.

Od tej chwili lit ponosił konsekwencje swojej zbrodni jak człowiek wolny: krewni ofiary nie mieli już prawa mścić się na jego panu, lecz tylko na samym sprawcy zabójstwa i na jego naturalnych krewnych. Tyle właśnie znaczyły słowa o zemście „na nim i na pozostałych siedmiu jego krewnych”. Przy okazji prawo Sasów rzuca światło na strukturę grupy krewnych objętej wróżdą.

Wzmianka o siedmiu krewniakach zabójcy jest skrótem myślowym podobnym do formuły prawa salickiego, które w związku z podziałem wergeldu (lub pomocą w zapłacie wergeldu) mówi o trzech krewnych ze strony ojca i trzech ze strony matki. Chodziło tam, jak pamiętamy, nie o liczbę osób, lecz o wyliczenie stopni pokrewieństwa. Zgodnie z saskim zwyczajem wróżda obejmowała krewnych zabójcy do siódmego stopnia. Tak rozumiał tytuł XIX prawa Sasów już Heinrich Brenner. Nie uzasadnił jednak bliżej swojego poglądu. Może dlatego późniejsi badacze poszli na manowce[30].

Brunner brał zapewne pod uwagę nie tylko prawo salickie, ale i źródła saskie znacznie późniejsze niż *Lex Saxonum*, w tym zwłaszcza Sachsenspiegel. Rozdział I, paragraf 3 tego landrechtu zaczyna się od obiecującej zapowiedzi: „A teraz zapamiętajmy, gdzie się ród zaczyna i gdzie on się kończy” (*Nun merke we ok, war diu sibbe beginne unde war siu ende*). Niestety źródło nie wymienia żadnych konkretnych krewnych poza najbliższą

rodziną, opisuje natomiast przyjęty w tradycyjnej, niepiśmiennej kulturze sposób rachowania i zapamiętywania stopni pokrewieństwa.

Liczono nie na palcach, lecz na kolejnych stawach ręki i środkowego palca. Wspólnota krewniacza została w Sachsenspiegel przedstawiona na wzór ludzkiego ciała, w którym para rodzicielska jest głową, dzieci tej pary są szyją, a bratankowie i siostrzeńcy – barkiem. „To jest w rodowej rachubie pierwszy stopień pokrewieństwa: dzieci brata i dzieci siostry (*Dit is de erste sibbetale de men to mage reknet: bruder kind unde suster kind*). Na łokciu znajduje się drugi stopień, na nadgarstku trzeci, na pierwszym stawie środkowego palca czwarty, na drugim piąty, na trzecim szósty. Na siódmym znajduje się paznokieć, a nie staw, dlatego kończy się tam ród i nazywamy [ich] krewnymi paznokciowymi. Ci pomiędzy paznokciem a głową, którzy są w rodzie na tym samym stopniu, na równi biorą dziedzictwo. Kto liczy się jako bliższy stopniem, ten bierze spadek najpierw. Ród kończy się na siódmym [stopniu], gdy idzie o spadkobranie (…)”[31].

W tekście tym terminy *sibbe* i *mage* są bliskoznaczne, ale niekoniecznie równoznaczne. *Mage* wydaje się tu ogólną nazwą związków krwi, podczas gdy *sibbe* ma sens instytucjonalny: oznacza grupę o wyraźnych konturach, określonej strukturze wewnętrznej i funkcji społecznej. Źródło definiuje *sibbe* w oczywistym związku z prawem spadkowym. Na siódmym stopniu pokrewieństwa kończył się łańcuch potencjalnych spadkobierców, a dziedzina stawała się puścizną.

Podobne informacje znajdujemy w źródłach o wiele starszych nie tylko od Sachsenspiegel, ale nawet od prawa Sasów. Rozdział 153 edyktu Rotariego, zatytułowany *De gradibus cognationum* („O stopniach pokrewieństwa”), głosił: „Wszelka parantela ma być liczona aż do siódmego kolanka, aby krewny po krewnym dziedziczył według stopnia i paranteli (*Omnis parentilla usque ad septimum geniculum nomeretur, ut parens parenti per gradum et parentillam heres succedat);* tak jednak, żeby ten, kto chce wziąć spadek, powiedział jedno po drugim imiona każdego z krewnych, swoich poprzedników. A jeżeli będzie sprawa [o spadek] przeciwko dworowi [to jest skarbowi] królewskiemu, wówczas ten, kto zgłasza roszczenie, ma złożyć przysięgę ze swoimi prawowitymi współprzysiężnikami, i powiedzieć po kolei: taka oto była nasza parantela i ci oto tak byli z nami spokrewnieni, jak my to mówimy”.

Sprawa o dziedzinę, którą pretendent do spadku mógł wytoczyć dworowi królewskiemu, czyli lokalnej jednostce organizacyjnej dóbr monarszych, wiązała się z tzw. kadukiem: urzędnicy włączyli sporny majątek do królewskich posiadłości jako puściznę, która w braku spadkobierców do siódmego stopnia pokrewieństwa należała się panującemu[32]. Pretendent, który wystąpił z roszczeniem opartym na pokrewieństwie ze zmarłym, musiał udowodnić, że to pokrewieństwo mieściło się w ramach siedmiostopniowej skali. Zbieżność z Sachsenspiegel wydaje się oczywista. Podobny jest też układ terminów, pojęć i symboli. Rachubę stopni pokrewieństwa określono w edykcie Rotariego łacińskim wyrażeniem *numerare genicula* (liczyć kolanka). Tak samo, tyle że w rodzimym języku, określano tę czynność w średniowiecznej Islandii: *telja knérunna*[33]. Landrecht posługiwał się ogólniejszym terminem *lede* (stawy, przeguby), ujawniając zarazem związek tej terminologii z archaicznym sposobem liczenia stopni pokrewieństwa na kolejnych zgięciach ręki i palca.

Termin *parentilla* w edykcie Rotariego i termin *sibbe* w Sachsenspiegel miały podobną konotację. W obu wypadkach chodziło o grupę uszeregowaną w siedem stopni pokrewieństwa i traktowaną jako krąg potencjalnych spadkobierców. Nie należy budować na tej zbieżności zbyt daleko idących uogólnień. W czasie, który dzielił te dwa źródła, treści społeczne kryjące się za wyrazem *sippe* (ród) i jego łacińskim odpowiednikiem mogły, a nawet musiały ulec poważnym zmianom. Istotniejsze od zbieżności z trzynastowiecznym landrechtem może być to, że termin *parentilla* występuje w bardzo podobnym kontekście w edykcie Rotariego i w prawie salickim.

Tytuł XLIV prawa salickiego określał kolejność pretendentów do tzw. opłaty pierściennej (*reipus*), którą przy powtórnym zamążpójściu wdowy pan młody musiał dać jednemu z krewnych. Nie chodziło przy tym o nabycie mundu, gdyż władza opiekuńcza nad wdową należała do spadkobierców jej zmarłego męża, *reipus* zaś nie mógł się dostać nikomu, kto objął po nim spadek. W zasadzie opłata pierścienna należała się komuś z krewnych wdowy: jej siostrzeńcowi, synowi siostrzenicy lub synowi ciotki od strony matki albo bratu matki. Przy żadnym z nich nie umieszczono zastrzeżenia, że weźmie *reipus*, jeżeli nie otrzyma spadku, gdyż byłoby to bezprzedmiotowe. Zmarły nie był ich krewnym, lecz powinowatym, nie mogli więc po nim dziedziczyć[34].

Dopiero gdy nie było żadnego z wymienionych krewnych wdowy, *reipus* mógł przypaść bratu jej zmarłego męża – pod warunkiem, że nie jemu przypadło dziedzictwo (*si in hereditatem non est venturus*). „A gdyby i brata nie było, wówczas – pomijając wyżej wspomnianych – najbliższy z tych, którzy są wyliczeni jeden po drugim według paranteli aż do szóstego kolanka (*qui proximior fuerit extra superiores nominatos, qui singillatim secundum parentilla dicti sunt, usque ad sextum genuculum*), jeżeli nie weźmie spadku po tym zmarłym mężu, ma otrzymać *reipus*. A po szóstym kolanku, jeżeli nie będzie nikogo, wówczas sam *reipus* lub roszczenie o jego zapłatę przejmuje skarb królewski".

Wskazanie na „tego, który jest najbliższy" wiąże się logicznie ze słowami o „tych, którzy są wyliczeni po kolei według paranteli aż do szóstego kolanka". Zastrzeżenie, że ów „najbliższy" otrzyma *reipus* pod warunkiem, że to nie jemu dostanie się spadek, pozwala scharakteryzować całą tę grupę jako krąg potencjalnych spadkobierców zmarłego męża, uszeregowanych jeden za drugim według stopnia pokrewieństwa z nieboszczykiem. Podobieństwo do rozdziału 153 edyktu Rotariego rzuca się w oczy. W obu źródłach pod nazwą *parentilla* występuje grupa krewnych uprawnionych do spadkobrania, a wyraz *geniculum* oznacza stopień pokrewieństwa. Oba źródła stawiają warunek, by pretendent do spadku lub ubiegający się o *reipus* krewny zmarłego męża wymienił jednego po drugim swoich przodków i kuzynów, wykazując w ten sposób stopień swojego pokrewieństwa z nieboszczykiem. Edykt Rotariego mówi wprawdzie o siedmiu, a prawo salickie o sześciu „kolankach", ale może to być różnica pozorna, polegająca na odmiennym sposobie liczenia. Przytoczony fragment tytułu *De reipus* nie bierze mianowicie w rachubę ani synów, ani braci zmarłego. Zaczyna się on od słów *et si nec ipse frater fuerit* („a jeżeli nie będzie brata"). Możliwe zatem, że sześciostopniowa skala pokrewieństwa, o której tu mowa, nie obejmowała najbliższej rodziny. W takim wypadku łańcuch potencjalnych spadkobierców składałby się u Franków salickich, tak samo jak u Longobardów i Bawarów, z siedmiu ogniw.

Termin *parentilla* pojawia się ponownie w tytule LX prawa salickiego: „Jeżeli ktoś zechce wyłączyć się z paranteli, to musi on udać się na wiec sądowy, [stanąć] przed tunginem i tam złamać nad swoją głową cztery olchowe kije i rozrzucić je na cztery strony na tym wiecu i tam powiedzieć, że wyłącza się ze [współ]przysięgi i ze spadkobrania i z wszelkiego związku

z nimi (*quod se de iuramento et de hereditatem et de totam rationem illorum tollat).* I jeżeli potem któryś z jego krewnych umrze lub zostanie zabity, nie będzie mu się należał ani spadek, ani wergeld. Jeżeli zaś on sam umrze lub zostanie zabity, wergeld albo spadek przypadnie skarbowi królewskiemu".

Przepis czynności towarzyszących tej deklaracji jest bardzo drobiazgowy, poczynając od wymagania, że kije muszą być olchowe i że należy je łamać nad głową. Każdy szczegół miał tu znaczenie. Rytualne gesty były równie ważne jak słowa. Deklaracja werbalna uzyskiwała moc prawną dzięki obrzędowi, który był niewerbalnym komunikatem skierowanym do sił nadprzyrodzonych. Siły te sankcjonowały widocznie więź, która miała ulec zerwaniu. Termin *parentilla*, a raczej jego germański pierwowzór nie był więc pospolitym określeniem jakiegokolwiek stosunku pokrewieństwa. Była to nazwa grupy społecznej, której pogańska tradycja nadawała wymiar sakralny. Do tego zbiorowego podmiotu odnoszą się wszystkie wymienione w tytule LX prawa i powinności związane ze spadkobraniem, wróżdą i wergeldem oraz wspólną przysięgą.

Poza tą generalną konkluzją pozostają jednak nierozstrzygnięte, a przecież bardzo istotne kwestie szczegółowe. Nadal nie wiemy, kogo zaliczano do poszczególnych stopni pokrewieństwa. Łańcuch spadkobierców składał się w prawie salickim z sześciu lub siedmiu ogniw, podczas gdy we wróżdzie i okupie uczestniczyli krewni boczni do trzeciego stopnia bliskości ze strony ojca i ze strony matki. Czy są to informacje zbieżne, tylko inaczej zapisane, czy też może krąg uprawnionych do spadkobrania był szerszy od kręgu uczestników wróżdy? Jakie miejsce zajmowali w krewniaczej wspólnocie synowie i córki z nieprawego łoża? Wiadomo, że pod naciskiem Kościoła następowały w tej dziedzinie istotne zmiany[35], ale wzajemne oddziaływanie tradycji barbarzyńskich i wzorów kulturowych lansowanych przez Kościół układało się w różnych krajach bardzo rozmaicie. Informacje wczesnośredniowiecznych źródeł o wspólnotach krwi w barbarzyńskim świecie są skąpe i wieloznaczne. Pomocne w ich interpretacji mogą być prawa skandynawskie. Spisano je co prawda dopiero w XII i XIII w. – ale spisano poza kręgiem rzymskiej sukcesji, w krajach późno schrystianizowanych i daleko mniej wystawionych na oddziaływanie kultury klasycznej.

*

Islandzka Grágás z początku XII w., dwunastowieczne zapisy regionalnych praw norweskich (Frostathingsbók i Gulathingsbók) oraz szwedzka Westgötalag z pierwszej połowy XIII w. trzymały się w sprawie wergeldu wspólnej zasady: część okupu płacił sam zabójca z najbliższymi, część zaś pokrywali jego współrodowcy przy czym wkład każdego z nich był tym wyższy, im bliższy był stopień jego pokrewieństwa ze zbrodniarzem.

Westgötalag wyróżnia obie części okupu odrębnymi nazwami: „Jeżeli oni [to jest krewni ofiary] zechcą przyjąć zapłatę, to należy zapłacić 9 marek *arvabot* i 12 marek *aettarbot”*. *Arvabot*, czyli „zapłatę dla dziedzica”, otrzymywał spadkobierca (lub spadkobiercy) ofiary najprawdopodobniej od samego zabójcy. *Aettarbot* – dosłownie „zapłata dla rodu” (aett) – należała się szerszej grupie krewnych zabitego od takiej samej grupy krewnych zabójcy. Połowę *aettarbot*, czyli 6 marek, musiał zapłacić dziedzic (lub dziedzice) winowajcy; drugą połowę pokrywali jego współrodowcy, z czego trzy marki musieli wnieść krewni ze strony ojca i tyle samo krewni ze strony matki. „Najbliższy z nich ma wówczas zapłacić 12 öre, następny pod względem bliskości – 6 öre, kolejny – 3 öre (…). W ten sposób wszyscy płacą, jak też wszyscy otrzymują [okup], każdy o połowę mniej od poprzedniego. Należy dzielić okup aż do szóstego stopnia pokrewieństwa [dosłownie: aż do szóstego człowieka – *til saete mans]*. Jeżeli oni są spokrewnieni w tym samym stopniu, to jeden krewniak (*kolder*) ma wziąć tyle samo, co drugi krewniak. Dziedzic ofiary ma wziąć z *aettarbot* 6 marek, a ród (aett) ma wziąć drugie 6 marek – 3 dla krewnych ze strony ojca i 3 dla krewnych ze strony matki”[36].

Wkład (lub udział) krewnych bocznych wyczerpywał, jak widać, sumę sześciu marek *aettarbot*. Dla najbliższej rodziny, czyli synów, braci i ojca, musimy szukać miejsca gdzie indziej. Kryli się oni pod określeniem „dziedziców”. Norma najstarszego prawa westrogockiego ujawnia tym sposobem dwuczłonową strukturę rodu. Jądro stanowiła najbliższa rodzina będąca wspólnotą domową lub wywodząca się ze wspólnego domu: synowie, bracia, ojciec (chodzi o potencjalnych mścicieli, a więc o mężczyzn). Był to pierwszy krąg pokrewieństwa, poza którym znajdowała się o wiele szersza wspólnota krewnych bocznych ze strony ojca i ze strony matki, uszeregowana w sześć kategorii według stopnia bliskości z głównym bohaterem, czyli sprawcą lub ofiarą zabójstwa, spadkodawcą, zbywcą ojcowizny itp.

Przy dawaniu i przyjmowaniu wergeldu obowiązywała zasada symetrii: stronami pojednania przez okup były dwie grupy o identycznej strukturze, przy czym każda kategoria krewnych otrzymywała taką samą część zadośćuczynienia, jaką płacił jej odpowiednik po przeciwnej stronie. Reguła ta obowiązywała również w norweskich prawach Frostathingu i Gulathingu. Zapisano w nich, że każdy z krewnych zabójcy aż do szóstego stopnia ma płacić przypadającą na niego cząstkę okupu swojemu odpowiednikowi po stronie przeciwnej: sam winowajca i jego syn płacił więc synowi zabitego, brat sprawcy – bratu ofiary, stryj – stryjowi, stryjeczny brat – stryjecznemu bratu itd.[37].

Podobnie ujmuje relację między stronami wróżdy islandzka Grágás. Źródło to pozwala rozpoznać strukturę rodu, wyszczególnia bowiem osoby wchodzące w skład poszczególnych kręgów pokrewieństwa i podaje przypadające na te kręgi kwoty wergeldu (tzw. *lögbaugar*, czyli „pierścienie prawa").

Pierwszy pierścień zwany głównym (*höfudbaugr*) miał wartość trzech marek. Zadośćuczynienie w takiej wysokości należało się ojcu, synom i braciom ofiary od ojca, synów i braci zabójcy. Drugi pierścień (dwie i pół marki) otrzymywali „ojciec ojca, syn syna, ojciec matki i syn córki" od swoich odpowiedników w rodzie zabójcy. Trzeci pierścień (2 marki) przyjmowali stryj, bratanek, wuj i siostrzeniec ofiary od „tych, którzy byli w takim samym pokrewieństwie" ze sprawcą zabójstwa. Czwarty pierścień (1 i 1/2 marki) przypadał w udziale stryjecznym, wujecznym i ciotecznym braciom (*braedrungr*), płacili go zaś ci, którzy byli „równie blisko spokrewnieni" z zabójcą.

Poza udziałowcami lub płatnikami czterech pierścieni Grágás wymienia jeszcze nazwy trzech dalszych kategorii krewnych bocznych: *naesta braedra* („najbliższych kuzynów"), *annara braedra* („drugich kuzynów") i *thridja braedra* („trzecich kuzynów"). Między tymi kategoriami umieszczono jeszcze trzy podgrupy, które nie miały własnych nazw, lecz określone zostały jako „ludzie dalsi niż *braedrungar*", „ludzie dalsi niż *annara braedra*" i „ludzie dalsi niż *thridja braedra*". Im dalszy stopień pokrewieństwa, tym niższa przypadała na niego kwota wergeldu: *braedrungar* otrzymywali do podziału 1 i 1/2 marki, a dla *thridja braedra* zostawało już tylko 1/8 marki[38]. Znajdowali się oni na dziesiątym miejscu, ale Islandczycy określali ich pozycję jako piąty stopień pokrewieństwa. Wynika to niedwu-

znacznie ze sformułowania chrześcijańskiego zakazu małżeństw między krewnymi: obowiązywał on, jak zapisano w Grágás, do piątego stopnia pokrewieństwa, czyli do *thiidja braedra*[39].

Paradoks ten objaśniła przekonująco Kirsten Hastrup: mamy do czynienia z rachubą stopni pokrewieństwa w obrębie tego samego pokolenia. Dla jednostki, do której odniesiony był pojęciowo cały układ, najbliższym krewnym był w tym pokoleniu brat; drugi stopień bliskości obejmował braci stryjecznych, wujecznych i ciotecznych; z kolei ich stryjeczni, cioteczni i wujeczni bracia byli dla jednostki, od której prowadzono rachubę, krewnymi trzeciego stopnia itd. Stosując terminologię staroislandzką, kolejność stopni pokrewieństwa przedstawiała się następująco: *braedr* (to jest brat), *braedrungar, naesta braedra*, *annarra braedra*, *thridja braedra*[40].

Te same kategorie zdefiniować można przez odniesienie do wspólnych przodków. Dla braci wspólnym przodkiem był oczywiście ojciec, bracia stryjeczni mieli wspólnego dziadka, trzeci stopień pokrewieństwa zakładał pochodzenie od wspólnego pradziadka itd. W taki właśnie sposób rozróżniano stopnie pokrewieństwa u Słowian, a w każdym razie w Polsce, o czym świadczy opisana w *Księdze henrykowskiej* sprawa Piroszowiców[41].

Czy przekazany w Grágás obraz staroislandzkiej wspólnoty krewniaczej można uznać za miarodajny dla tradycyjnego ładu społecznego innych ludów germańskich? W szczegółach – na pewno nie, ale w ogólnych zarysach – tak. W prawach Frostathingu, skądinąd najbliższych systemowi normatywnemu Islandczyków, udział w wergeldzie i zakaz zawierania małżeństw rozciągał się nie na pięć, a na sześć stopni pokrewieństwa. U Franków salickich przypadająca na krewnych bocznych część wergeldu dzielona była między bliższe i dalsze kategorie w proporcji 6:2:1; w szwedzkiej Westrogocji z kategorii na kategorię kwota do podziału malała o połowę, w Islandii mniej więcej o 1/3, podobnie jak w prawie Frostathingu, gdzie stopa degresji wynosiła 3:2. Wszystkie te różnice wydają się jednak wariantami wspólnego schematu.

Grágás ujawnia sposób pojmowania stopni pokrewieństwa w kulturze plemion germańskich, a zapewne także słowiańskich. Możemy dzięki temu wyrobić sobie pogląd na wielkość i strukturę wspólnoty krewniaczej. Była to grupa liczebnie pokaźna, wielokrotnie przewyższająca rozmiary tego, co w romantycznej i ewolucjonistycznej historiografii przyjęto nazywać „wiel-

ką rodziną”. Można by zatem posługiwać się terminem „ród”, pod warunkiem że uwolnimy go od balastu mylących skojarzeń.

Tak zwany ród agnatyczny, wywodzący się od wspólnego męskiego przodka i stanowiący zamkniętą grupę powiązaną pokrewieństwem po mieczu, jest dziś nie bez racji uważany za mit dziewiętnastowiecznej historiografii. Ród, z którym rzeczywiście mamy do czynienia w prawach barbarzyńców, był wspólnotą kognatyczną, opartą na więziach pokrewieństwa zarówno przez mężczyzn, jak i przez kobiety. Felix Genzmer zwrócił uwagę na doniosłe konsekwencje tego ustalenia: każdy człowiek mógł dokładnie określić skład osobowy swojego kognatycznego rodu, ale niemal dla każdego z krewnych – oprócz rodzonych braci i sióstr – był to nieco inny skład. Rody krzyżowały się ze sobą, i choć były to za każdym razem (można powiedzieć: doraźnie) struktury określone, to jednak nie były grupami zamkniętymi. Nie mogły mieć one zatem stałego, jednoosobowego przywództwa ani uznanej przez ogół starszyzny. A jednak konkluzja Genzmera i Karla Kroeschella, jakoby rody nie miały podmiotowości prawnej, wydaje się projekcją nowoczesnych prawniczych pojęć i nie przystaje do źródeł. Gdy w grę wchodziły wróżda, wergeld czy oparty na prawie bliższości spór o pierwszeństwo nabycia dziedziny, a niekiedy i zbiorowa przysięga, jednostka funkcjonowała jako ogniwo rodu i tylko w jego ramach realizowała swoje prawa i obowiązki[42]. Wbrew wywodom Genzmera wergeld i wróżda stanowiły dwie strony tego samego medalu. Edykt Rotariego ujawnia mimochodem, że wraz z przyjęciem zadośćuczynienia składano przysięgi o ustaniu wróżdy. Również w Grágás przyjmujący należną część wergeldu krewni ofiary musieli złożyć swoim odpowiednikom – krewnym zabójcy, którzy płacili ten okup – przysięgę pokoju (trygdir). Po przyjęciu zadośćuczynienia i złożeniu przysięgi pokoju każdy akt zemsty traktowany był u Longobardów i u Islandczyków jako przestępstwo karane w dwójnasób[43].

Zapłata wergeldu wraz z nieodłączną przysięgą stanowiła zatem akt pojednania między stronami wróżdy. Westgötalag, Frostathingsbók, Gulathingsbók i Grágás nie pozostawiają cienia wątpliwości, że stronami pojednania przez wergeld były dwie wspólnoty krewniacze o identycznej strukturze. Nasuwa się nieodparty wniosek, że musiały one być – przynajmniej do czasu – także stronami wróżdy i ewentualnej zemsty. Dlatego w rozdziale 143 edyktu Rotariego mowa o zemście wywartej niekoniecznie na samym

zabójcy, ale na kimkolwiek „ze strony, od której [mściciel] przyjął już okup”.

Kodyfikacje skandynawskie utrzymały w mocy tradycyjne normy dotyczące wergeldu, ale znacznie ograniczyły zemstę: jej obiektem zmuszonym do krycia się w lesie był według Wetsgötalag tylko sam zabójca, a prawowitym mścicielem – tylko dziedzic ofiary lub ten krewny, który wniósł na thingu oskarżenie o zbrodnię. We wprowadzeniu do prawa Frostathingu wspomniano jednak o „wielkim nadużyciu”, które było przez długi czas praktykowane w tej krainie: w razie zabójstwa krewni ofiary brali odwet na tym człowieku, który był „najlepszy” (er *beztr*) w rodzie zabójcy. W ten sposób – komentował redaktor księgi Frostathingu – „traciliśmy najlepszych ludzi w naszym kraju” i dlatego ustanowiono, że zemsta na kimkolwiek innym niż sam zabójca będzie karana konfiskatą mienia i banicją mściciela[44].

Jest to mglista reminiscencja dawnych praktyk, ale nie należy lekceważyć informacji o karze za zemstę na współrodowcach zbrodniarza. Zakaz takiej zemsty i wprowadzenie takiej kary można uchwycić na gorąco w prawodawstwie anglosaskim połowy X w. Chodzi o drugi edykt króla Eadmunda ogłoszony między 943 a 946 r. Zaczyna się on deklaracją intencji: „Rozmyślałem wraz z moim witanem – duchownymi i świeckimi – w jaki sposób mógłbym najbardziej umocnić chrześcijaństwo” (*huic maehte Cristendomes maest araeran*). Szczególnie martwiły króla i jego doradców „wszelkie niesprawiedliwe waśnie”, więc postanowili: „Od tej pory (*heonanford*), jeżeli ktoś kogoś zabije, niech sam jeden podlega wróżdzie (*he wege sylf da faehthe*), o ile w ciągu dwunastu miesięcy z pomocą swoich krewnych nie zapłaci pełnego wergeldu odpowiadającego urodzeniu [to jest kondycji społecznej ofiary]. Jeżeli zaś jego ród opuści go i nie zechce za niego płacić, wówczas chcę, aby cały jego ród, z wyjątkiem samego sprawcy, był poza zasięgiem zemsty, jeżeli od tej chwili krewni nie dadzą mu pożywienia ani ochrony (*wille ic, daet eall seo maegdsy unfah, butan dam handdaedan, gifhyhim syddan ne dodmete ne munde*).

Jeżeli jednak potem ktoś z jego rodu udzieli mu schronienia, niech cały jego [udzielającego schronienia] majątek przejdzie w ręce króla i niech ciąży na nim wróżda rodu [ofiary], przedtem bowiem wyrzekł się go [sprawcy zabójstwa, któremu teraz wbrew przyrzeczeniu udzielił pomocy].

Jeżeli zaś ktoś z tego drugiego rodu [z rodu ofiary] dokona zemsty na kimkolwiek innym niż na samym złoczyńcy, niech będzie wrogiem króla i wszystkich jego przyjaciół i niech straci wszystko, co ma”[45].

Nie ulega wątpliwości, że normy te w istotny sposób zmieniały obowiązującą dotychczas tradycję prawną. Eadmund podkreślił to parokrotnie z widocznym naciskiem, poczynając od wstępnej deklaracji o ustanowieniu chrześcijańskich zasad w dziedzinie, której edykt dotyczył, poprzez jednoznaczne stwierdzenie, że „od tej pory” wróżdzie i zemście ma podlegać tylko sam zabójca, aż po wprowadzoną aktem królewskiej woli (*donne wille ic, daet…*) nową zasadę, że cały ród zabójcy, jeżeli wyrzeknie się zbrodniarza i nie udzieli mu schronienia, ma pozostać poza zasięgiem zemsty mimo niezapłacenia wergeldu. Wynika z tego, że do tej pory „cały ród” zabójcy (*eall seo maegd*), jeżeli nie złożył okupu, podlegał wróżdzie pokrzywdzonego rodu. W ramach tej wróżdy zgładzenie kogokolwiek z członków rodu zbrodniarza uchodziło za akt prawowitej zemsty i nie podlegało karze. Wykorzenienie tego odwiecznego zwyczaju musiało być niezwykle trudne. Dlatego król uznał, że w tym wypadku nie wystarczy po prostu znieść zasadę bezkarności mściciela i poddać go, jak każdego zabójcę, procedurom sądu, wróżdy i pojednania przez wergeld. Za zemstę na niewinnych osobiście krewnych winowajcy edykt Eadmunda ustanowił drakońską karę, stosowaną za najohydniejsze zbrodnie, których nie można było okupić: banicję, czyli wyjęcie spod prawa, wypędzenie spomiędzy ludzi i powszechną wróżdę ze strony króla i „wszystkich jego przyjaciół” oraz całkowitą konfiskatę mienia.

O podobnej karze mowa na wstępie praw Frostathingu. Władza królewska i Kościół musiały imać się drastycznych środków, żeby narzucić tradycyjnym społeczeństwom zasadę indywidualnej odpowiedzialności.

Wspólna wina, wspólny honor, wspólna przysięga

Wiedza o wróżdzie i pojednaniu, jaką zaczerpnęliśmy z wielu źródeł, daje się porównać do odłamków pozbieranych z różnych stron barbarzyńskiej Europy. Gdybyśmy mieli każdy z tych odłamków interpretować w izo-

lacji od pozostałych, rezultat byłby mizerny. Ułożenie z owych odłamków sensownego obrazu wymaga podjęcia ryzyka, jakie wiąże się z łączną interpretacją źródeł dotyczących różnych ludów. Moim zdaniem informacje zawarte w edykcie Rotariego, w prawie Sasów, w najstarszych spisach praw norweskich, islandzkich i szwedzkich oraz w drugim edykcie Eadmunda są wystarczająco zbieżne, by na ich podstawie zaryzykować uogólnienie. Archetypem wróżdy był w tradycji prawnej ludów barbarzyńskich konflikt grupowy, w którym ród ofiary stawał przeciw rodowi zabójcy.

Zjawisko to wykraczało daleko poza obecną także w naszej kulturze postawę solidarności z krewnymi. W grę wchodziły charakterystyczne dla kultur tradycyjnych wyobrażenia o grupowej podmiotowości oraz szczególny sposób pojmowania związku jednostki z macierzystą grupą. Z norm dotyczących wróżdy i wergeldu wynika, że zabójstwo traktowano jako cios zadany rodowi ofiary przez ród zabójcy. Pokrzywdzonymi byli nie tylko domownicy i bliska rodzina, ale także dalsi kuzyni aż do piątego, szóstego lub siódmego stopnia pokrewieństwa. Wszyscy oni ponieśli stratę i wszystkim wyrządzono zniewagę, jeśli więc strona przeciwna nie złożyła okupu, to wspólny honor rodu nakazywał wyrównać stratę przez odwetowy cios i zmyć zniewagę krwią wroga. Okup składał cały ród zabójcy. W przeciwnym razie prawowita, bezkarna zemsta mogła dosięgnąć zarówno samego sprawcę zbrodni, jak i któregokolwiek z członków jego rodu. Ród obarczano winą za czyn jednostki.

Dziś kategoria zbiorowej winy nie mieści się już w uznanym kanonie europejskiej kultury. Niezależnie jednak od tego, czy ów kanon, w teorii bezsporny, znajduje zastosowanie w praktyce naszych czasów, historykowi nie wolno rzutować go w przeszłość. Nie zrozumiemy niczego z tradycyjnych kultur barbarzyńskiej Europy, jeżeli zamkniemy oczy na kolektywistyczny charakter ich norm moralnych. Dlatego warto spojrzeć raz jeszcze na tytuł LX prawa salickiego, w którym człowiek zrywający z rodem uroczyście wyrzekał się dziedziczenia, wergeldu i przysięgi.

Współprzysięgę potraktowano tu jako jeden z najważniejszych atrybutów wspólnoty rodowej. Stając przed sądem, każdy uczestnik tej wspólnoty mógł liczyć na niezawodne wsparcie przysięgą ze strony pozostałych. I wzajemnie: każdy był zobowiązany stanąć w potrzebie u boku któregokolwiek z członków swojego rodu i przysiąc wraz z nim. W prawach ludów barbarzyńskich przysięga składana z odpowiednią do powagi sprawy liczbą

współprzysiężników była samoistnym środkiem dowodowym. Współprzysiężnicy nie byli świadkami. Nie składali zeznań, lecz przez sakralny akt wspólnej przysięgi udzielali niejako „w ciemno" poręczenia, że stający przed sądem człowiek jest prawdomówny. Łączyli własną wiarygodność z wiarygodnością obwinionego.

Nie powinniśmy lekceważyć tego aktu. Krzywoprzysięzca narażał się nie tylko na kary doczesne, ale i na budzące grozę kary nadprzyrodzone. Według prawa Sasów człowiek, który dopuścił się krzywoprzysięstwa nieświadomie (*qui nesciens periuraverit)*, zapewne przyłączając się w dobrej wierze do krzywoprzysięzcy mógł „wykupić swoją rękę" (*manum suam redimat auctor sacramenti*)[46]. Pozwala to domyślać się, że za ten sam czyn popełniony rozmyślnie karano obcięciem ręki. Ale oprócz kary doczesnej na krzywoprzysięzcę spadała zemsta sił nadprzyrodzonych, do których kierowano rotę przysięgi. W tytule VIII prawa Sasów występuje popularna w świecie germańskim przysięga na własny oręż (*sua arma iuret*). Sens tego rytuału ujawnia zapisana w traktacie rusko-bizantyńskim z 971 r. rota pogańskiej przysięgi złożonej przez księcia Świętosława z towarzyszami: „A jeżeli czegoś z powyższych [postanowień] nie dotrzymamy, ja i ci, którzy są ze mną i pode mną, niech będziemy przeklęci przez boga, w którego wierzymy, w Peruna i w Welesa boga bydlęcego, i niech będziemy złoci jak złoto [to jest dotknięci śmiertelną żółtaczką] i własnym orężem niech zostaniemy rozsieczeni" (*da imiejem kljatwu ot boga*, w *jego że wierujem* w *Peruna i* w *Wołosa, skot'ja boga, i da budiem zołoti jako zołoto, i swoim oruż'jem da isieczeni budiem*)[47].

Bogowie wezwani na gwarantów przysięgi mieli więc ścigać krzywoprzysięzcę swoją wróżdą. Zmiana boskiej opieki w przekleństwo sprawiała, że przeciw nieszczęśnikowi obracało się to, co było mu najbliższe: jego własny oręż, jego własny krewny, jego własny lit. Perspektywa boskiej klątwy budziła wśród pogan prawdziwą grozę. Dobrze poinformowany Helmold zauważył, że Słowianie z trudem decydowali się na przysięgę, gdyż bali się, w razie niedotrzymania słowa, „mściwego gniewu bogów" (*iuraciones dificillime admittitur, nam iurare apud Slavos quasi periurare est ob vindicem deorum iram*)[48].

Wobec tak poważnego traktowania przysięgi w świecie barbarzyńskim łatwiej zrozumieć, dlaczego zobowiązanie do współprzysięgi stanowiło istotny wymiar wspólnoty krwi. Rzecz nie tylko w tym, że wiarygodność

i honor uważano za przymioty wspólne. Chodzi także o to, że wspólnota krewnych występowała razem wobec pogańskiego *sacrum*. W wypadku, gdy ród oczyszczał się wspólną przysięgą od oskarżenia, że to jeden z jego uczestników popełnił zabójstwo, reguła zbiorowej odpowiedzialności wiązała się z przekonaniem o wspólnym honorze i wspólnej wiarygodności grupy. Ale współprzysięga obowiązywała także w sprawach mniejszej wagi. Przekładając ten splot wyobrażeń na kategorie współczesnej kultury, możemy powiedzieć, że w akcie przysięgi grupa krewnych zachowywała się w pewnym sensie podobnie jak w sytuacji wróżdy, zapłaty wergeldu i pojednania stron, gdy ród zabójcy i ród ofiary traktowano jak kolektywne podmioty moralne: jedni byli winni, a drudzy pokrzywdzeni.

Nie była to moralność laicka. Nie bez powodu król Eadmund deklarował na wstępie edyktu z lat 943-946, że zakazuje zemsty na członkach rodu zabójcy, aby umocnić chrześcijaństwo. I sam władca, i – zwłaszcza – duchowni uczestnicy jego witanu, z którymi władca zastanawiał się nad chrystianizacją prawa (*huic maehte Christendomes maest araeran*), zdawali sobie widocznie sprawę, że kolektywistyczne wyobrażenia o zbiorowej winie wiązały się ściśle z pogańskim poglądem na świat. Wyrugowanie norm prawnych, które wyrażały ten światopogląd, traktowali oni, jak wynika z uroczystej deklaracji wstępnej, niczym misyjne zadanie. Chrześcijaństwo występowało zatem jako nosiciel indywidualistycznych wzorów kultury klasycznej w zderzeniu z kolektywną tradycją ludów barbarzyńskich.

Znacznie wcześniej niż u Anglosasów pojawił się zakaz zemsty na członkach rodu u Burgundów. W kodyfikacji z 517 r. król Sigismund zastrzegł, „aby krewni zabitego człowieka nie mścili się na nikim oprócz zabójcy; tak samo bowiem, jak nakazujemy zgładzić zbrodniarza, tak też nie pozwalamy na żadne prześladowanie niewinnego” (*quia sicut criminosum iubemus extingui, ita nihil molestiae patimur innocentem*)[49]. Zakaz ten świadczy – rzecz jasna – o istnieniu sprzecznej z nim praktyki, jednocześnie jednak zasługuje na uwagę dobór wartościujących określeń. Winnym zabójstwa jest tylko jego sprawca. Członek rodu zbrodniarza jest człowiekiem niewinnym. Królewski kodyfikator posługuje się systemem pojęciowym, który wyłącza kategorię zbiorowej winy, a w konsekwencji nie dopuszcza stosowania zbiorowej odpowiedzialności. Retoryka taka mogła już widocznie przemawiać do Burgundów osiadłych od połowy V w. wśród Rzymian na statusie sprzymierzeńców cesarstwa. W królestwach anglosaskich, u ludów skandy-

nawskich, ale także u Longobardów i Sasów wykorzenienie kolektywistycznych tradycji związanych z rozumieniem winy i kary wymagało dłuższego czasu i bardziej oględnego postępowania.

Porównawcza analiza pozwala uchwycić kierunki przemian, jakim ulegała tradycja prawna barbarzyńskich plemion pod naciskiem władzy monarszej i Kościoła. W zaraniu państwowości uznawano jeszcze zapisaną *explicite* w Krótkiej Prawdzie Ruskiej zasadę pierwszeństwa zemsty przed okupem oraz wciąż obowiązujący w edykcie Rotariego i w prawie Sasów zwyczaj brania odwetu na współrodowcach zabójcy. Wydaje się, że państwo i Kościół zdołały najpierw zapewnić okupowi pierwszeństwo przed zemstą, a potem dopiero przyszła kolej na indywidualizację wróżdy[50]. Normy prawa zwyczajowego stanowiły część tradycyjnej kultury i niełatwo ustępowały pod administracyjnym naciskiem. Pergamin był cierpliwy. W życiu jednak skuteczne rugowanie wróżdy wobec całego rodu zabójcy stawało się możliwe w miarę, jak wyobrażenie o zbiorowym podmiocie moralnym ustępowało pola pojęciu indywidualnej winy. Był to długi proces, a na końcu drogi znajdowała się maksyma zapisana przed połową VII w. w wizygockiej *Liber iudiciorum* (Księdze sądów): „że ten tylko jest winien zbrodni, kto ją popełnił”[51]. Było to zaprzeczenie odwiecznej tradycji barbarzyńskiego kolektywizmu, myśl rewolucyjna, na którą władcy głęboko zromanizowanych Wizygotów i Burgundów mogli sobie pozwolić znacznie wcześniej niż królowie anglosascy, norwescy lub szwedzcy.

Kobiety pod władzą mężczyzn

Zemsta była męską sprawą. Oglądany przez pryzmat wróżdy, zemsty, okupu i pojednania, ród kognatyczny przedstawia się jako zbiorowość mężczyzn. Jest to – rzecz jasna – obraz wypaczony. W rzeczywistości kobiety zajmowały w strukturach rodziny i rodu istotną, ale zarazem bardzo szczególną pozycję: pozostawały pod opiekuńczą władzą mężczyzn, którzy traktowali swoją zwierzchność nad niewiastami jako sprawę honoru. Zamach na nietykalność podopiecznej był dla mężczyzny wyjątkowo ciężką zniewagą. Zapewne dlatego wergeld wolnej kobiety był w prawach Alemanów, Bawarów i Longobardów znacznie wyższy od wergeldu mężczyzny[52].

Zasada męskiej zwierzchności nad kobietami została najklarowniej sformułowana w przytoczonym już i komentowanym wcześniej rozdziale 204 edyktu Rotariego. Władza (*potestas*) męskich krewnych nad wolnymi Longobardkami została tam określona germańskim słowem *mund*. Był to wyraz pospolity oznaczający dosłownie opiekę, a zarazem termin prawny: tak nazywano zwierzchnictwo nad niesamodzielnymi członkami rodziny. Mund wywodził się z ojcowskiej władzy nad nieletnimi dziećmi[53]. O ile jednak synowie z chwilą osiągnięcia lat sprawnych uzyskiwali podmiotowość wolnego współplemieńca i wojownika[54], o tyle kobiety także w dorosłym wieku pozostawały pod mundem ojca, a w razie jego śmierci – pod mundem brata lub najbliższego z męskich krewnych, w małżeństwie pod mundem męża, we wdowieństwie zaś pod mundem spadkobiercy zmarłego małżonka.

Warunkiem zawarcia małżeństwa było kupno przez pana młodego mundu nad wybranką. Przyjęcie zapłaty za mund równało się zgodzie męskich krewnych – opiekunów panny młodej – na zawarcie małżeństwa. Na podstawie tej transakcji odbywała się ceremonia przekazania dziewczyny z rąk dotychczasowych opiekunów w ręce męża (*traditio per manus*). Był to obrzęd przedchrześcijański, który jednak po chrystianizacji praktykowano nadal obok ślubu w kościele, a nawet uważano za nieodzowny warunek legalności małżeństwa. Synów z prawego łoża w dwunastowiecznych prawach norweskich określano jako tych, „których matka została kupiona za mund" [za cenę mundu], a syn nieślubny mógł przez rytuał adopcji stać się pełnoprawnym spadkobiercą", jakby jego matka była kupiona za mund" (*mundi keypt*)[55].

Pozwala to zrozumieć lepiej sformułowania karolińskiego prawa Sasów przedstawiające zaślubiny niczym akt kupna-sprzedaży: „Ten, kto chce poślubić wdowę, ma zaoferować jej opiekunowi cenę jej kupna" (*offerat tutori pretium emptionis eius);* „kto porwie kobietę zaręczoną z innym, winien zapłacić 300 solidów [zadośćuczynienia] ojcu dziewczyny i 300 narzeczonemu, a ponadto kupić ją za 300 solidów" (*et insuper 300 solidis emat eam)¡* „lit królewski ma prawo kupić sobie żonę, gdziekolwiek zechce, lecz nie ma prawa żadnej kobiety sprzedać" [to jest samowolnie wydać za mąż]. Również najstarsza kodyfikacja anglosaska – prawo Aethelberta, króla Kentu – określa zawarcie małżeństwa jako kupno dziewczyny i mówi o cenie, za jaką kupiono żonę[56]. Zwrotów tych nie należy rozumieć dosłownie.

Wolna kobieta była wprawdzie istotą niesamodzielną, ale miała podmiotowość prawną. Nie kupowano samej żony, lecz władzę opiekuńczą nad nią, czyli mund.

W skandynawskich i longobardzkich źródłach określano czasem zarówno mund, jak i cenę za jego nabycie tym samym wyrazem; dlatego wyrażenie *mundi keypt* („kupiona za mund") oznaczało w Gulathingsbók i we Frostathingsbók prawowitą małżonkę. Zwykle jednak cena płacona za nabycie mundu miała własną, odrębną nazwę: *pretium nuptiale lub wittimon* u Burgundów, *weotuma* u Anglosasów, *meta* lub *metfio* u Longobardów. Mund przechodził z rąk do rąk także w drodze spadkobrania, kobieta miała więc zawsze jakiegoś opiekuna, który zwał się u Anglosasów *mundbora*, u Longobardów *mundoald*, a w karolińskich spisach praw Sasów, Fryzów i Turyngów określany był łacińskim terminem *tutor*. W razie śmierci męża najbliższy męski krewny zmarłego zostawał opiekunem wdowy i od niego kolejny pretendent do jej ręki musiał kupić nad nią mund.

Władza opiekuńcza miała więc wartość materialną, i to niemałą. *Lex Saxonum* określa cenę mundu na 300 solidów, ale ta norma dotyczy saskiej arystokracji, którą Karol Wielki starał się zjednać, wywyższyć i odgrodzić od saskiego pospólstwa[57]. Elity społecznej dotyczyła również wzmianka Ibrahima ibn Jakuba o „darze ślubnym" u Słowian. Mowa o drużynnikach Mieszka I, za których polski książę płacił podobno ów należny przy zawieraniu małżeństwa dar ojcu panny młodej. Według Ibrahima wartość „daru ślubnego" była u Słowian tak znaczna, że ojciec kilku córek mógł wzbogacić się, wydając je za mąż, a ojciec kilku synów mógł się z tego samego powodu zrujnować. Chodzi tu bez wątpienia o starosłowiańskie wiano. *Powiest' wremiennych let* zanotowała pod 1043 r., że Kazimierz Odnowiciel dał w charakterze wiana za siostrę Jarosława Mądrego Dobroniegę 800 ruskich brańców uprowadzonych niegdyś do Polski przez Bolesława Chrobrego (*wdast Jarosław siestru swoju za Kazimira, i wdast Kazimir za wieno ljudij 8 sot, jaże bie polonii Bolesław pobiediw Jarosława).* Pierwszy Latopis Sofijski jeszcze jaśniej stwierdza, kto komu dał wiano: (…) *i sobra Kazimir ljudij jego połoniennych 800 (…) i wda za wieno Jarosławu szurinu swojemu*. Wynika z tego, że wiano było zapłatą pana młodego dla ojca, brata lub innego opiekuna panny młodej, a więc odpowiednikiem germańskiej zapłaty za mund. Sytuacja kobiety w patriarchalnej rodzinie przedstawiała się zapewne bardzo podobnie u Germanów i u Słowian[58].

W razie braku męskich krewnych lub w wypadku drastycznego sprzeniewierzenia się przez nich honorowym powinnościom opiekuna mund nad wolną kobietą przechodził w ręce mężczyzny, który stał na czele jej plemienia, czyli w ręce króla. Z powodów, o których była i będzie jeszcze mowa[59], ta archaiczna zasada zachowała moc obowiązującą, a nawet wysoką rangę ustrojową w pisanych prawach Longobardów. Dlatego edykt Rotariego oraz uzupełniające go edykty Liutpranda zawierają liczne i bardzo szczegółowe regulacje dotyczące mundu nad wolnymi kobietami.

Z małżeństwem wiązały się u Longobardów trzy podstawowe płatności: *meta (metfio), faderfio* i *morgingab*. Meta, czyli zapłata za mund, była negocjowana między narzeczonym a opiekunem lub opiekunami narzeczonej. Ostatecznie wysokość *mety* określała umowa zawarta między stronami w dniu zaręczyn (*meta, quantum dictum est in die illa, quando fabola firmata fuerat*)[60]. Wręczenie zapłaty następowało jednak później, przy zawieraniu małżeństwa i poprzedzało bezpośrednio ceremonię przekazania kobiety przez dotychczasowych opiekunów mężowi jako nowemu mundoaldowi. *Faderfio* („dar ojcowski") był czymś w rodzaju wyprawki, jaką wydawana za mąż dziewczyna otrzymywała z domu rodzinnego. Wreszcie *morgingab* („dar poranny") dawał mąż żonie nazajutrz po zaślubinach na znak skonsumowania małżeństwa. *Faderfio* i *morgingab* stanowiły niezaprzeczalną, osobistą własność kobiety w małżeństwie i we wdowieństwie, i kiedy opuszczała dom zmarłego męża, aby ponownie wyjść za mąż lub powrócić do domu rodzinnego pod opiekę własnych krewnych. Także prawo Alemanów nie pozwalało dziedzicom zmarłego męża pretendować do mienia, które ofiarował on swego czasu żonie w darze porannym. Do oddalenia roszczeń spadkobierców wystarczała w takim wypadku przysięga wdowy, że „mąż mój dał mi to jako *morganagepha*"[61].

W czasach Liutpranda i Aistulfa także meta uchodziła za płatność narzeczonego na rzecz przyszłej małżonki, a we wdowieństwie była to jej własność, do której spadkobiercy zmarłego męża nie mogli pretendować[62]. Zupełnie inaczej przedstawia się jednak charakter tej płatności w edykcie Rotariego. Zgodnie z rozdziałem 182 edyktu wdowa miała prawo „Połączyć się z nowym mężem, byle był to człowiek wolny. A ten drugi mąż, który postanowi ją poślubić, musi ze swojego majątku dać tytułem mety temu, kto jest najbliższym spadkobiercą pierwszego męża, połowę ceny umówionej w czasie, gdy zaręczył się z nią pierwszy mąż. Jeżeli zaś nie ze-

chce przyjąć [mety, czyli nie odsprzeda mundu, odmawiając tym samym zgody na jej powtórne małżeństwo], wówczas niech zachowa ta kobieta zarówno *morgingab,* jak i to, co przyniosła od [swoich] krewnych, czyli *faderfio;* krewni jej zaś będą mieli prawo dać ją drugiemu mężowi, tak jak ona i oni zechcą. A krewni pierwszego męża nie będą już mieli nad nią mundu z tego powodu, że odmówili jej woli; dlatego niech powróci jej mund do [jej] bliskich krewnych, którzy poprzednio wydali ją za mąż.

A jeżeli kobieta nie chce lub nie może mieć [drugiego] męża, niech pozostanie pod władzą tego, do kogo należy jej mund; a jeśli ów będzie ją źle traktował, i zostanie to dowiedzione, wówczas wolno jej powrócić do krewnych; a gdyby nie miała krewnych, niech ma schronienie we dworze królewskim i jej mund niech będzie we władaniu króla".

Do tej samej sytuacji nawiązuje rozdział 183: „Jeżeli ktoś za wolną kobietę lub dziewczynę dał mund [zapłacił cenę za mund] i uzgodniono, że będzie mu ona przekazana jako żona, później zaś zdarzy się, że po śmierci męża ta kobieta ma powtórnie wyjść za mąż albo powrócić do swoich krewnych lub udać się pod opiekę dworu królewskiego, wówczas dziedzice pierwszego męża otrzymują połowę mety, jak to wyżej zostało ustanowione, a ona sama przez rękę ma być z powrotem przekazana w ten sam sposób, jak została przekazana [z domu rodzinnego] pierwszemu mężowi. Powiadamy bowiem, że inaczej, bez [obrzędu] przekazania, rzeczy te nie miałyby żadnej mocy" (*heredes mariti prioris accipiant medietatem de meta, sicut supra constitutum est, et ipsa per mano simili modo retradatur, sicut priori marito tradita fuit. Nam aliter sine traditione nullam rei dicimus subsistere firmitatem*).

Z zestawienia obu tych norm wynika niedwuznacznie, że w czasach Rotariego własnością kobiety były tylko *faderfio* i *morgingab,* podczas gdy metę dawał pretendent na męża męskim opiekunom przyszłej żony jako zapłatę za jej mund. Przy powtórnym zamążpójściu wdowy mund nabywano za pół ceny, zawsze jednak owa zapłata, czyli meta, pozostawała w rękach poprzednich opiekunów, a nie w dyspozycji kobiety.

Póki żył ojciec, był on jedynym mundoaldem niezamężnej córki. Po jego śmierci mogło ich być kilku, gdyż mund przechodził według reguł spadkobrania na synów zmarłego, a w ich braku na dalszych krewnych. Nieślubni synowie (*filii naturales*) otrzymywali przy tym 1/3 mundu nad swoimi niezamężnymi siostrami, a synowie z prawego łoża – 2/3. W tej samej propor-

cji dzielono między nich spadek. Również wtedy, gdy zmarły pozostawił jedynie nieślubnych synów, należała im się trzecia część mundu i spadku, a 2/3 otrzymywali krewni boczni w kolejności praw spadkowych, w ich braku zaś – skarb królewski[63]. Łańcuch pretendentów do mundu pokrywał się, jak widać, z łańcuchem potencjalnych spadkobierców, obejmował zatem ród kognatyczny a właściwie wszystkich wchodzących w jego skład mężczyzn. Wróżdą, pojednaniem, dziedziczeniem i mundem zainteresowana była ta sama grupa.

Gdy w roli mundoaldów występowało kilku rodzonych i przyrodnich braci kobiety – ślubnych i nieślubnych synów jej ojca – to wydając siostrę za mąż, dzielili oni między siebie otrzymaną metę zgodnie z rozdziałem 161 edyktu, z pewnością nie po to, żeby tę sumę następnie znów złożyć w całość i przeznaczyć do dyspozycji panny młodej. Między normami edyktu Rotariego a legislacją Liutpranda i Aistulfa w sprawie mety zachodzi nieusuwalna sprzeczność. Można ją wytłumaczyć jedynie jako rezultat dokonanej zmiany. Gdzieś między 643 r. a trzecią dekadą VIII w. cena, jaką płacił pan młody dotychczasowemu mundoaldowi za nabycie mundu, przekształciła się w ślubny dar męża dla żony[64]. Longobardzka meta uległa więc podobnej ewolucji jak słowiańskie wiano, tyle że na Półwyspie Apenińskim, pod silnym oddziaływaniem rzymskiego otoczenia, przemiana barbarzyńskich zwyczajów małżeńskich następowała szybciej niż na wschodzie Europy.

Była to złożona przemiana i dotyczyła nie tylko charakteru i przeznaczenia płatności zwanej metą. Zmieniały się poglądy i normy dotyczące pozycji kobiety w małżeństwie i we wspólnocie krewniaczej, a także stosunki majątkowe między małżonkami. Dlatego wnioskowanie na podstawie dokumentów włoskich IX i X w. o pozycji prawnej longobardzkich kobiet w czasach Alboina lub Autariego może prowadzić na manowce[65]. Na grząskich ścieżkach retrogresji trzeba poszukiwać możliwie bezpiecznych punktów oparcia. Pod tym względem edykt Rotariego ma oczywistą przewagę nad późniejszymi źródłami.

„Jeżeli ktoś, w czyim władaniu znajduje się mund nad wolną dziewczyną lub niewiastą – głosił 195 rozdział edyktu Rotariego – dopuści się zamachu na jej życie albo będzie chciał wydać ją za mąż wbrew jej woli, albo pozwoli dokonać na niej gwałtu lub będzie do tego zachęcał i zostanie to udowodnione, wówczas traci on nad nią mund, a ona ma prawo wybrać jedną

z dwóch dróg: albo powrócić do swoich krewnych [którzy ją niegdyś wydali za mąż – mowa zapewne o wdowach], albo oddać się ze swoim mieniem, które należy do niej wedle prawa, pod opiekę dworu królewskiego, który będzie miał nad nią mund". Rozdziały 196 i 197 przewidywały takie same konsekwencje w wypadku oszczerczego pomówienia podopiecznej dziewczyny lub niewiasty o czyn nierządny, albo o to, że jest „strzygą, czyli *maską"* (to jest czarownicą pożerającą ludzi). We wszystkich trzech rozdziałach normy ograniczające samowolę mundoalda opatrzono jednak znamiennym zastrzeżeniem: „z wyjątkiem ojca lub brata". Oni nie tracili mundu nad córką lub siostrą, choćby próbowali ją zabić albo postanowili wydać za mąż wbrew jej woli czy wreszcie publicznie nazywali ją strzygą. Ojcowski mund miał znamiona surowej, arbitralnej władzy. Samowola mundoalda była prawnie ograniczona dopiero wtedy, gdy nie stało ojca ani brata i opieka nad kobietą przeszła drogą spadkobrania w ręce stryja lub któregoś z dalszych krewnych.

Także władza męża nad żoną, chociaż nie tak arbitralna jak mund ojcowski, odznaczała się wielką surowością. Mąż mógł bezkarnie zabić żonę i kochanka, jeżeli przyłapał ich na cudzołóstwie (Rotari, rozdział 212). Mógł też ukarać, jak zechce – a więc także zabić – żonę, która dybała na jego życie. Jeżeli jednak obwiniona o to przez męża kobieta zaprzeczyła, to jej krewni mieli prawo oczyścić ją od mężowskich oskarżeń przysięgą lub pojedynkiem sądowym. Stawali wówczas zgodnie z nakazami rodowej wspólnoty honoru przeciwko jej mężowi. Wydana za mąż, a więc oddana pod mund współmałżonka, kobieta pozostawała nadal cząstką swojego rodu. Jeżeli zaś „mąż niezasłużenie zabił swoją żonę, która według prawa nie zasłużyła na śmierć" (*si maritus uxorem suam occiderit inmerentem, quod per legem non sit merita morí),* musiał zapłacić 1200 solidów, czyli wergeld wolnej longobardzkiej kobiety „w połowie tym krewnym, którzy wydali ją za mąż, aw połowie królowi". Jak każdy wergeld, tak i ten był okupem za rodową zemstę. Mąż zabójca, który nie zdołał zapłacić tej ogromnej sumy, narażał się na śmierć z rąk krewnych swojej żony[66].

Więź z ojcowskim rodem dawała wdowie stosunkowo mocną pozycję wobec mundoalda z rodu zmarłego męża. Stanowili oni dla niej alternatywną władzę opiekuńczą i w tej roli występowali w źródłach zawsze w liczbie mnogiej. Gdy spadkobierca zmarłego męża „odmówił woli" longobardzkiej wdowie, wydawali ją ponownie za mąż jej krewni (*proximi parentes*). Po-

dobnie regulował sprawę ponownego zamążpójścia wdowy tytuł XLIII prawa Sasów: „Kto chce poślubić wdowę, musi zaproponować jej opiekunowi cenę jej kupna za zgodą jej krewnych (*offerat tutori praecium emptionis eius, consentientibus ad hoc propinquis eius*). Jeżeli opiekun odmówi, ma się zwrócić do jej krewnych i pojąć ją za ich zgodą (*convertat se ad proximos eius et eorum consensu accipiat illam)*, mając przygotowane pieniądze, aby je dać opiekunowi, w wypadku gdyby zechciał coś powiedzieć (…)". Gdy on nie chce, są jeszcze oni, grupa. W edykcie Rotariego alternatywą może być także król. Kobieta zamężna, a zwłaszcza wdowa, może nawet uciec spod niegodnej ręki, ale musi schronić się pod mundem kogoś innego. Nie ma bowiem ucieczki spod męskiej władzy. „Każda longobardzka kobieta w naszym królestwie musi żyć pod władzą męskich krewnych, a w ostateczności pod mundem króla – stanowił jednoznacznie rozdział 204 edyktu Rotariego – i żadnej nie wolno dysponować jej własnym mieniem bez zgody mężczyzny, który sprawuje nad nią mund". Musimy uznać to świadectwo nie tylko dlatego, że jest wśród longobardzkich źródeł chronologicznie najwcześniejsze. Istotniejsza od formalnej chronologii wydaje się kulturowa metryka norm edyktu, znacznie starsza od samego źródła.

*

Tradycję prawną ludów barbarzyńskich spisywano już po przekroczeniu progu chrystianizacji. Król, który decydował się na kodyfikację, był już ochrzczony, a skrybowie, którzy zapisywali głoszone na wiecach normy prawa, by je następnie przeredagować i ocenzurować, byli chrześcijańskimi duchownymi. Mimo jednak redakcyjnych i cenzorskich zabiegów pogańska religia i związana z nią tradycyjna kultura przezierała spod cienkiego pokostu chrystianizacji, którym powleczono spisy praw[67]. Pogański rytuał, zabieg magiczny nadający moc akcji prawnej, a także ewidentnie pogańska treść niektórych norm są jak metryki ich pochodzenia z przedchrześcijańskiej epoki. Z tego punktu widzenia godna uwagi wydaje się kolizja między normami małżeńskiego prawa Longobardów a sakramentalnymi wymaganiami Kościoła.

W tradycji prawnej ludów gemańskich podstawowym warunkiem prawowitości małżeństwa było nabycie przez męża mundu nad żoną. Dlatego w dwunastowiecznej Skandynawii pojęcie legalnej małżonki określano sło-

wami „kupiona za mund”. Właściwa ceremonia małżeńska, następująca w wyniku zakupu mundu, polegała na przekazaniu kobiety „przez rękę” (*gift, traditio per manus*) do domu męża jako jej nowego mundoalda. Bez nabycia mundu i spełnienia obrzędu przekazania kobiety małżeństwo nie miało skutków prawnych, w tym majątkowych. „Powiadamy bowiem – napominał król Rotari w 183 rozdziale edyktu – że inaczej, bez przekazania, rzeczy te nie miałyby żadnej mocy”. Nie wspomniano przy tym o zaślubinach w kościele, choć trudno sobie wyobrazić, że w Italii VII w. powtórne zamążpójście wdowy, podobnie zresztą jak jej pierwsze małżeństwo, mogło obyć się bez ślubu kościelnego.

Rozdział 188 edyktu Rotariego nie pozostawia co do tego wątpliwości: „Jeżeli wolna dziewczyna lub wdowa bez woli krewnych wyjdzie za mąż, byle za wolnego człowieka, wówczas ten mąż, który ją wziął za żonę, ma zapłacić [jej krewnym] tytułem zadośćuczynienia za *anagrip* 20 solidów i z powodu wróżdy drugie 20” (*conponat anagrip solidos viginti et propter faida alios viginti).* Oprócz tego winowajca musiał wsteczną datą zapłacić za mund swojej żony. „A jeżeli zdarzy się, że ona umrze, zanim on nabędzie jej mund, to mienie tej kobiety ma powrócić do tego, kto ma jej mund we władaniu (…). [W takim wypadku] mąż traci mienie swojej żony dlatego, że zaniedbał nabycia jej mundu”.

Młoda para, o której mowa, połączyła się bez należnych płatności i obrzędów, które zgodnie z tradycją prawną germańskiego ludu składały się na zawarcie małżeństwa. Redaktor edyktu nazwał jednak tę parę mężem i żoną, a ich zdrożny czyn określił właśnie jako zawarcie małżeństwa: kobieta *ad maritum ambulavit*, a jej partner to *maritus, qui eam accepit uxorem*. Nie ulega bodaj wątpliwości, że zawarli oni ślub w kościele, tyle że wbrew tradycyjnemu prawu Longobardów. Kolizja ta nie unieważniała sakramentalnego związku, choć pozbawiała go prawnomajątkowych konsekwencji, dopóki mąż nie ugodził się z mundoaldem żony i nie nabył nad nią władzy opiekuńczej zgodnie ze zwyczajowymi normami. Dla zrozumienia sposobu, w jaki Longobardowie postrzegali ślub kościelny bez nabycia mundu, istotne wydają się jednak nie tyle sprawy majątkowe, ile kary kompensacyjne, które mąż musiał zapłacić krewnym żony. 20 solidów *propter faidam* stanowiło okup złożony potencjalnym mścicielom, aby zaniechali wróżdy spowodowanej naruszeniem ich praw do mundu. Ale drugie 20 so-

lidów za *anagrip* stanowiło odrębną karę prywatną, płaconą wprawdzie tym samym ludziom, lecz z innego tytułu.

Ten sam longobardzki wyraz (*anagrift*) spotykamy w rozdziale 189 edyktu Rotariego. Tym razem jednak mowa nie o zaślubinach bez mundu, lecz o współżyciu seksualnym bez ślubu: „Jeżeli dziewczyna lub wolna niewiasta z własnej woli popełni czyn nierządny (*voluntariae fornicaverit*) z wolnym człowiekiem, to jej krewni mają prawo wywrzeć na niej zemstę (*potestatem habeant parentes in eam dare vindictam*). A jeżeli przypadkiem obie strony postanowią, aby ten, który z nią cudzołożył, wziął ją za żonę, ma on zapłacić za swoja przewinę, to jest *anagrift*, 20 solidów; a jeżeli nie uzgodnią, aby ją wziął za żonę, ma zapłacić 100 solidów, w połowie królowi, a w połowie temu, do kogo należy jej mund".

Wyraz *anagrift* oznacza tu dowodnie przewinę (*culpa*) określoną po łacinie jako *fornicatio*, czyli niedozwolony stosunek seksualny[68]. Zastosowanie przez redaktora edyktu tego samego germańskiego terminu w rozdziale 188 wskazuje, że zawarcie małżeństwa w kościele bez uprzedniego nabycia mundu i bez obrzędu przekazania kobiety równało się – w oczach Longobardów i królewskiego kodyfikatora ich praw – czynowi nierządnemu. Niewątpliwie zakładano, że po kościelnej ceremonii młoda para skonsumowała małżeństwo. Było to zgodne z normami kościelnymi, ale stanowiło istną obrazę bożą z punktu widzenia tradycyjnej moralności germańskiego ludu.

W owych czasach nie istniała laicka moralność seksualna. W gruncie rzeczy mamy tu więc do czynienia nie tylko z kolizją ślubnych rytuałów, ale i ze zderzeniem dwóch sakralnych aksjologii. W obliczu tego zderzenia edykt potępiał i karał naruszenie norm tradycyjnych, o pogańskiej proweniencji, stawiając je w pewnym sensie ponad normatywnym porządkiem chrześcijańskiego Kościoła. Z punktu widzenia tradycyjnej kultury Longobardów współżycie z kobietą oparte na samym tylko chrześcijańskim sakramencie małżeństwa równało się cudzołóstwu, gdyż nie było poprzedzone nabyciem mundu i obrzędem przekazania. Wskazuje to na ścisły związek genetyczny ojcowskiego mundu nad dziewczyną i normy nakazującej kupno tego mundu przez pana młodego z wartościami pogańskiej religii.

Normy edyktu Rotariego dotyczące mundu, mety i małżeństwa mają zatem przedchrześcijańską metrykę. Wywodzą się one z ustroju plemiennego i należą do dziedzictwa plemiennej kultury, podobnie jak staronorweskie określenie prawowitej małżonki: kobieta kupiona za mund. Nie oznaczało

to wcale postawienia znaku równania między żoną a niewolnicą, odpowiadało natomiast bardzo surowej, patriarchalnej władzy mężczyzny nad podopieczną kobietą. Tak w świetle źródeł przedstawiał się początkowo mund. Od sformułowania tego wniosku nie powinien nas powstrzymać anachroniczny odruch zgorszenia nowoczesnego człowieka wobec barbarzyństwa.

ROZDZIAŁ IV
Jedni ponad drugimi. Różnice społeczne w ustroju plemiennym

Poza wspólnotą prawa: niewolni

Dwie wzmianki Tacyta o traktowaniu niewolników przez Germanów noszą znamiona pochwały barbarzyńskiej prostoty obyczajów. W 21 rozdziale *Germanii* czytamy, że dzieci chowane są w surowych warunkach, dzięki czemu „rosnąc, osiągają taką budowę członków i taką wielkość ciał, jaką podziwiamy. (…) Przyszłego pana od niewolnika nie odróżniłbyś po żadnym rozpieszczeniu w wychowaniu: żyją wśród tych samych bydląt, na tej samej ziemi, aż wiek oddzieli wolnych, a męstwo ich rozpozna". W rozdziale 25 Tacyt twierdzi, że Germanie osadzają swoich niewolników na ziemi i obciążają świadczeniami jak Rzymianie kolonów, podczas gdy prace domowe w pańskiej siedzibie wykonują żona i dzieci gospodarza. Kara chłosty i inne okrucieństwa wobec niewolników są rzadkością. Owszem, „zdarza się, że zabijają swojego niewolnika, ale nie dla utrzymania [pozostałych] w surowej dyscyplinie, lecz w porywie gniewu, jak osobistego wroga, tyle że jest to [zabójstwo] bezkarne" (*occidere solent, non disciplina et severitate, sed impetu et ira, ut inimicum, nisi quod impune est*).

Wbrew pozorom nie da się poprzeć tymi wzmiankami poglądu, jakoby Germanom (i Słowianom) obce było rzymskie pojęcie niewolnika jako rzeczy, „mówiącego narzędzia", pozbawionego podmiotowości prawnej przedmiotu cudzego prawa własności. Poza idylliczny stereotyp prostoty obyczajów wykracza u Tacyta tylko jedna, konkretna informacja o kondycji prawnej niewolnych w germańskim społeczeństwie: że pan mógł swojego niewolnika bezkarnie zabić. Istotnie, *leges barbarorum* przewidywały kary za zabójstwo cudzych, ale nie własnych niewolników, na Rusi zaś Prawosud'je Mitropoliczje głosiło: *Aszcze li ub'jet gospodar' czeladina połnogo, niest' jemu duszegubstwa, no wina jemu jest' ot Boga*. A *zakupnogo li najmita, to jest' duszegubstwo* („Jeżeli pan zabije własnego niewolnika, to nie odpowiada za zabójstwo, ale ma winę przed Bogiem. A jeżeli zakupnego najmitę, to odpowiada za zabójstwo")[1].

Wyrażenie *instrumentum vocale* („mówiące narzędzie") było literacką metaforą, zapewne zbyt wyszukaną jak na barbarzyńskie gusty. W tytule X, paragrafie 1 prawa salickiego znajdujemy jednak sformułowanie, które

identyczną treść pojęciową wyraża mimochodem, bez zastanowienia, jest więc miarodajnym świadectwem tego, co dla Franków było zrozumiałe samo przez się: „Jeżeli ktoś ukradnie cudzego niewolnika lub niewolnicę, konia albo kobyłę (…), zostanie zasądzony na 35 solidów". Powodem, dla którego wymieniono jednym tchem niewolników i konie, było oczywiście to, że kara za ich kradzież była identyczna. Nie osłabia to jednak, lecz wzmacnia wymowę sformułowania.

Podobne, a nawet jeszcze bardziej wyraziste sformułowanie spotykamy w merowińskim Pakcie Alemanów: „Jeżeli koń, wół lub wieprz zabije człowieka, należy zapłacić cały wergeld. Jeżeli zaś [zabitym przez zwierzę] będzie niewolnik lub jakiekolwiek bydlę, należy zapłacić połowę jego ceny" (*Si caballus boves aut porcus hominem occiderit, totum wiregildum solvatur. Si servus fuerit aut quemvis pecus, medium precium solvatur*)[2]. Niewolnik został tu z bezrefleksyjną oczywistością mowy potocznej przeciwstawiony człowiekowi i zaliczony do tej samej kategorii, co „jakiekolwiek bydlę". Czytelny jest powód takiego zaszeregowania: za spowodowaną przez zwierzę domowe śmierć człowieka trzeba było płacić wergeld krewnym ofiary, a za śmierć niewolnika lub bydlęcia – tylko połowę jego ceny jako odszkodowanie dla właściciela.

Wynika z tego, że niewolnik nie miał wergeldu. Obszerna Prawda Ruska stwierdza to czarno na białym: A w *chołopie i w robie wiry nietut'; no oże budiet bez winy ubijen, to za cholop urok płatiti ili zarobu, a kniaziu 12 griwien prodaże* („A w niewolniku ani w niewolnicy nie ma główszczyzny, lecz jeśli zostanie bez winy zabity, to za niewolnika lub za niewolnicę trzeba zapłacić [panu] odszkodowanie, a księciu – 12 grzywien kary za pokój")[3].

Z jednej strony *wira*, z drugiej – *urok*, czyli odszkodowanie za utraconą własność. Jest to dokładny odpowiednik opozycji terminów *weregildus* i *pretium* w Pakcie Alemanów. Podobnie w prawie Fryzów: na samym początku (tytuł I, paragrafy 1-10) określa się tam wysokość kar za zabójstwo arystokratów (*nobiles*), pospolitych wolnych (*liberi*) oraz półwolnych litów i wszystkie te kary są wergeldami, a w paragrafie 11 czytamy: „Jeżeli jakiś człowiek (…) zabije cudzego niewolnika, ma zapłacić za niego tyle, na ile zostanie wyceniony, a jego [niewolnika] pan ma stwierdzić osobistą przysięgą, że taka była jego cena". Tę samą zasadę sformułowano raz jeszcze w tytule IV: „Jeżeli ktoś zabije cudzego niewolnika, ma za niego zapłacić

według tego, jak zostanie wyceniony przez swojego pana. Podobnie za konie i woły, owce, kozy i cokolwiek z żywego inwentarza ma człowiek do swojego użytku, aż po psa, należy płacić tyle, na ile [zwierzę] zostanie wycenione przez swojego posiadacza".

Lex Ribuaria przewiduje w wypadku zabójstwa cudzego niewolnika nie odszkodowanie, lecz karę 36 solidów. Jak jednak słusznie zauważył Hermann Nehlsen, nie był to wergeld, tylko kara kompensacyjna za przestępstwo przeciwko mieniu, oparta na potrojonej standardowej wartości niewolnika[4]. Opinię tę potwierdza tytuł XXXIV, 9 prawa salickiego, w którym określono wysokość kary za zabójstwo lub kradzież cudzego niewolnika o wysokich kwalifikacjach (*Si quis vassum ad ministerium* […] *puellam ad ministerium autfabrum ferrarium vel aurificem* […] *furaverit aut occiderit*). Kradzież i zabójstwo niewolnika postawiono na równi, gdyż w obu wypadkach chodziło o przestępstwo przeciwko cudzej własności.

Terminologia źródeł bywała zresztą chwiejna. Umieszczona w tytule XXXV, paragraf 1 prawa salickiego glosa malberska określała zabójstwo niewolnika przez innego niewolnika wyrażeniem *theoleodi*, ale z tego wcale nie wynikało, że śmierć niewolnika (*theo*) należało okupić leudą (wergeldem). Przeciwnie: w tym wypadku panowie, czyli właściciele, sprawcy i ofiary mieli „podzielić między siebie owego zabójcę" (*homicida illum domini inter se dividant*). Między karą za zabójstwo cudzego niewolnika a wergeldem zachodziła zawsze, bez względu na nazwę, zasadnicza różnica pojęciowa. Wergeld był okupem za uniknięcie zemsty krewnych, należał się zatem bliższym i dalszym członkom rodu ofiary. Gdy chodziło o niewolnika, takie zadośćuczynienie nie wchodziło w rachubę. Mógł on wprawdzie mieć żonę, dzieci i naturalnych krewnych, ale prawa barbarzyńców nie uznawały więzi rodzinnych wśród niewolnych. W razie zabójstwa niewolnika jedynym poszkodowanym był jego pan, więc tylko panu należało się odszkodowanie lub kompensacyjna kara. Krótko i jasno wyrażono to w prawie Bawarów: „Jeżeli ktoś cudzego niewolnika (…) zabije, płaci za niego jego panu 20 solidów"[5].

Wergeld był najważniejszym znamieniem przynależności do wspólnoty krewniaczej i wspólnoty plemiennej, a zarazem podstawową oznaką podmiotowości prawnej człowieka. Skoro niewolny nie miał wergeldu, nic dziwnego, że nie przysługiwały mu też nawiązki za okaleczenia, rany i pobicia. W takich wypadkach, podobnie jak w razie zabójstwa, poszkodowa-

nym był pan i jemu należały się kompensacyjne kary. Stwierdzenie to ma solidne podstawy w źródłach i nie budzi sprzeciwów w literaturze przedmiotu[6], wystarczy więc dla ilustracji przytoczyć dwie normy z tytułu XXVI, paragraf 5 burgundzkiej *Liber constitutionum*: „Jeżeli jakiś wolny człowiek wybije ząb wyzwoleńcowi, winien mu zapłacić 3 solidy. Jeżeli zaś wybije ząb cudzemu niewolnikowi, winien zapłacić temu, do kogo należy niewolnik, 2 solidy". W wypadku wyzwoleńca mamy do czynienia z nawiązką, która należała się jemu, a w wypadku niewolnego z wyrównaniem poniesionej straty materialnej jego panu. Niewolnik bez zęba wart był mniej od niewolnika z pełnym uzębieniem.

Niewolnego nie uznawano za podmiot prawa w żadnej sytuacji: ani wtedy, gdy padł ofiarą przestępstwa, ani w sytuacji, gdy sam przestępstwo popełnił. Nie miał on nic na własność, toteż za szkody materialne wyrządzone przez niego osobom trzecim płacił zawsze pan. Zasadę tę sformułowano najczytelniej w prawie Turyngów (tytuł LIX: „Każdą szkodę wyrządzoną przez niewolnika wynagradza jego pan"), ale obowiązywała ona wszędzie. Prawo Sasów stwierdzało jasno, że ta zasada dotyczyła również kar sądowych: „Jeżeli niewolnik bez wiedzy pana popełni jakiekolwiek przestępstwo, na przykład zabójstwo lub kradzież, to jego pan płaci za niego grzywnę odpowiednią do rodzaju czynu". Jeszcze dobitniej ujmowała to szwedzka Westgötalag, według której niewolny „nie może nazywać się zabójcą", a jeśli kogoś zabije, to jego pan musi zapłacić wergeld lub podlega wróżdzie[7].

Podobna reguła obowiązywała w prawie Longobardów. Edykt Rotariego uczynił od niej tylko jeden wyjątek w interesie królewskiego skarbu: jeżeli królewski niewolnik popełnił mord, czyli skrytobójstwo połączone z ukryciem zwłok, to zamiast przewidzianej za tę zbrodnię ogromnej kary 900 solidów należało zapłacić krewnym zamordowanego zwykły wergeld (150-300 solidów) oraz wydać im mordercę, aby go powiesili nad otwartym grobem ofiary i wywarli na nim zemstę. Ulgę tę król przyznał tylko samemu sobie. Wszyscy inni Longobardowie musieli płacić za zbrodnie swoich niewolników co do solida[8].

Na obszarach Galii prawa barbarzyńców śmielej odstępowały od zasady pełnej odpowiedzialności karnej pana za niewolnika. Prawodawcy starali się ulżyć materialnie panom, poddając niewolnych sprawców przestępstw rozmaitym karom cielesnym. Działo się to zapewne pod wpływem rzym-

skich wzorów. We Fryzji, gdy niewolnik zabił wolnego człowieka, pan płacił wergeld „tak, jakby to on sam zabił” (*conponat eum, ac si ipse eum occidisset*). Gdy jednak w grę wchodziło nie zabójstwo, lecz kradzież, materialna odpowiedzialność pana ograniczała się do wyrównania poszkodowanemu straty, za karę zaś niewolny sprawca przestępstwa podlegał chłoście „chyba że jego pan zechciał wykupić jego skórę za 4 solidy (*nisi dominus eius quatuor solidis corium eius redimere voluerit*)[9]. Tak czy owak była to znaczna oszczędność.

W podobnie oszczędny sposób normowało odpowiedzialność materialną panów za kradzieże popełnione przez niewolników prawo salickie. Pan pokrywał w każdym wypadku jedynie równowartość skradzionego mienia, zamiast kary pieniężnej natomiast wymierzano karę fizyczną na ciele niewolnego sprawcy. Dostawał on 120 batów, jeżeli w grę wchodziła kradzież drobna, na przykład wartości 2 denarów, czyli taka, za którą wolny człowiek byłby zasądzony na 15 solidów. W razie kradzieży mienia większej wartości (na przykład 40 denarów), za co wolny musiałby zapłacić 35 solidów, niewolny sprawca podlegał kastracji. Za porozumieniem stron, to jest okradzionego człowieka oraz pana, którego niewolnik dopuścił się kradzieży, można było wykupić niewolnego sprawcę od chłosty za 3 solidy, a od kastracji za 6 solidów. Ale i tak właściciel niewolnika tanim kosztem regulował rachunki z pokrzywdzonym: płacił nie więcej niż 1/5 lub 1/6 kary przewidzianej za taki sam czyn popełniony przez wolnego człowieka. Za przestępstwa poważniejsze, zagrożone karą 45 solidów, niewolnika nie wykupywano, lecz karano śmiercią[10].

A.I. Nieusychun skłonny był dopatrywać się w tych normach zaczątków odpowiedzialności karnej, a więc i podmiotowości prawnej niewolników. Należy jednak przyznać rację Hermannowi Nehlsenowi, który zauważył, że decyzje o wykupie niewolnika od chłosty lub kastracji podejmował pan, a środki przeznaczone na wykup stanowiły własność pańską[11]. Samej kary cielesnej ani wydania niewolnika stronie poszkodowanej na niechybną śmierć też nie da się interpretować w kategoriach jego podmiotowej odpowiedzialności za zbrodnię. Zgodnie z tytułem XXXV, paragraf 8 prawa salickiego w wypadku zabójstwa wolnego człowieka przez cudzego niewolnika należało wydać sprawcę krewnym ofiary tytułem połowy wergeldu, a drugą połowę pan niewolnika musiał im zapłacić. Zanim wyciągniemy z tego wnioski o rzekomej podmiotowości niewolnych, warto przeczytać

w tytule XXXVI bliźniaczo podobną normę dotyczącą zwierząt gospodarskich: „Jeżeli jakiś człowiek zostanie zabity przez [cudze] zwierzę domowe (…), to właściciel tego zwierzęcia musi zapłacić połowę wergeldu. Samego czworonoga zaś, sprawcę zbrodni, ma oddać stronie skarżącej tytułem drugiej połowy wergeldu”.

Najdalej w kierunku odciążenia panów od materialnych kosztów odpowiedzialności karnej za niewolnych poszły prawa Burgundów. *Liber constitutionum* przewidywała za przestępstwo popełnione przez niewolnego wyłącznie chłostę lub śmierć sprawcy.

Lex Ribuaria natomiast trzyma się zasady, że pan płaci za czyny swojego niewolnika, jakby sam je popełnił, ale określa maksymalną wysokość tych kar na 36 solidów. Tyle właśnie zabójca cudzego niewolnika musiałby zapłacić jego panu i odwrotnie – pańska odpowiedzialność też nie mogła przekroczyć tego pułapu[12].

Według prawa ripuarskiego pan mógł przysięgą w siedmioosobowym składzie oczyścić swojego niewolnika od zarzutu popełnienia kradzieży, jeśli jednak nie był pewien prawdy, mógł podejrzanego niewolnika wydać na sąd boży: próbę ognia. „A jeżeli niewolny włoży rękę do ognia i wyjmie poparzoną, wówczas pan jego, zgodnie z normą prawa, zostanie uznany za winnego kradzieży popełnionej przez niewolnika”[13]. Wynika z tego, że niewolny mógł być przedmiotem ordaliów, ale nie mógł stanąć przed sądem jako oskarżony ani zostać uznany za winnego i skazany.

Nie mógł też wystąpić w roli świadka. Sprawiało to nie lada kłopot w sytuacji, gdy tylko niewolny widział na własne oczy to, co należało ustalić w sądzie. Tytuł XXXIX prawa salickiego dotyczył takiej właśnie sytuacji: niewolnik został skradziony i wywieziony przez porywaczy na sprzedaż do zamorskich krajów, ale odnalazł go i sprowadził znowu do swojego domu jego dawny, prawowity pan. Trzeba było osądzić porywacza, ale tylko niewolnik widział go i mógł wskazać. Aby słowa niewolnika zyskały moc dowodu, musiał on powtórzyć je trzykrotnie, za każdym razem trzem innym wiarygodnym, to znaczy wolnym świadkom (*testes idonei*). Wszyscy ci świadkowie składali następnie w sądzie zeznania o tym, co usłyszeli od niewolnika. Jeżeli ich relacje pokrywały się, to sprawcę porwania skazywano na karę 35 solidów.

Z problemem przetworzenia świadectwa niewolnika w dowód sądowy borykała się też Obszerna Prawda Ruska. Jej artykuł 85 głosił, że wszystkie

sprawy mają być rozstrzygane na podstawie zeznań świadków wolnej kondycji (ty *tiaże wsie sudiat posłuchy swobodnymi*). „Jeżeli zaś [jedynym] świadkiem będzie niewolnik, to nie może on składać zeznań w sądzie” (*budiet li posłuch chołop, to chołopu na prawdu nie wyłaziti*). Oskarżyciel, który był stroną sporu, a więc człowiekiem wolnym, mógł jednak na podstawie informacji uzyskanych od niewolnika zażądać, by obwiniony poddał się próbie rozżarzonego żelaza. Zgłaszając takie żądanie, musiał on jednocześnie uroczyście zadeklarować: „Na podstawie jego słów biorę ciebie [na sąd boży], lecz to ja sam cię biorę, a nie ten niewolnik” (*po siego rieczi jemlu tia, no jaz jemlu tia, a nie chołop*). Jeżeli próba żelaza wypadła dla obwinionego pomyślnie, oskarżyciel musiał zapłacić mu grzywnę odszkodowania, „ponieważ wziął go [na sąd boży] na podstawie słów niewolnika” (*zanie po chołop’ji rieczi jał ji*).

Znaczna część niewolnych pozostawała na utrzymaniu pańskim, ale nie brakowało i takich, którzy zostali osadzeni na ziemi i mniej lub bardziej samodzielnie użytkowali żywy inwentarz oraz sprzęty gospodarskie. Ani jednak ci, co należeli do domowej czeladzi, ani ci, co gospodarowali osobno, nie mieli rzeczowych praw do tzw. *peculium*, czyli do mienia, które faktycznie znajdowało się w ich rękach. Niewolny nie był uprawniony do zawierania transakcji ani do zaciągania długów. Według tytułu L prawa salickiego zobowiązać się do zwrotu długu mógł człowiek wolny lub lit. Kodyfikator nie pominął, jak widać, ludzi osobiście zależnych, ale nie zająknął się o niewolnych. Jak słusznie zauważył H. Nehlsen, argument *ex silentio* ma w tym wypadku moc dowodu[14]. Prawo Burgundów stwierdzało zresztą wprost, że ten, kto powierzy swoje pieniądze cudzemu niewolnikowi bez wiedzy jego pana, nie może wystąpić z roszczeniem o zwrot (*si quis inconsulyo domino* […] *servo solidos commodaverit, pecuniam perdat*). Tak samo stanowiła Obszerna Prawda Ruska. Jeżeli jednak pan upoważnił swojego niewolnika do uprawiania handlu lub rzemiosła (*aże kto pustit chołopa* w *torg* […], *quicumque vero servum suum* […] *in publico* […] *artificcium exercerepermiserit* […]), to ponosił za niego pełną odpowiedzialność materialną[15]. Sam niewolnik nie ponosił jej nigdy.

Kwestię rzeczowych uprawnień do mienia znajdującego się w rękach niewolników jako *peculium* przesądzają dwie normy wizygockiego Kodeksu Euryka, które w połowie VII w. zostały przejęte do kodyfikacji Leogivilda, skąd w VIII w. zaczerpnął je żywcem redaktor prawa Bawarów. Pierw-

sza z tych norm głosiła: „Jeżeli ktoś sprzedał swojego niewolnika, nie wiedząc może o tym, że miał on jakiś dobytek, to jego pan, który go sprzedał, ma prawo rewindykować ten dobytek, gdziekolwiek zdoła go znaleźć". Według drugiej normy „jeżeli jakiś niewolnik zostanie wykupiony [z niewoli] za swój dobytek (*de peculio suo fuerit redemptus*), a jego pan może o tym nie wiedział, to nie uwalnia się on spod władzy swojego pana, ten bowiem przez nieświadomość zamiast ceny wykupu przyjął dobytek swojego własnego niewolnika" (*quia non pretium, sed res servi sui, dum ignorat, accepit*)[16]. Jest to znamienne rozumowanie: pan został oszukany, gdyż zapłacono mu czymś, co i tak było jego własnością. Dobytek niewolnika stanowił wyłączną własność pana, nie mógł więc posłużyć do sfinansowania wykupu niewolnika z pańskich rąk.

Barbarzyńskie kodyfikacje obarczone były wieloma sprzecznościami między plemiennym prawem a normami chrześcijańskiego Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że małżeństwa niewolnych były uznawane i sankcjonowane przez Kościół. Z punktu widzenia barbarzyńców był to niemały kłopot. Związek małżeński wolnej kobiety z niewolnikiem czynił z niej niewolnicę i hańbił jej ród. Skoro sakrament był nienaruszalny, jedynym sposobem ocalenia rodu przed hańbą i zachwianiem pozycji społecznej pozostawało zgładzenie obojga lub jednego z małżonków. Burgundzka kodyfikacja Sigismunda optowała za wariantem radykalnym: „Nakazujemy zabić oboje". *Lex Ribuaria* była może mniej krwawa, ale nie była mniej okrutna. Na żądanie krewnych dziewczyny, która wyszła za niewolnika, król lub komes dawał jej do wyboru miecz albo wrzeciono. Jeżeli wybrała miecz, zabijała nim męża i odzyskiwała wolność. Jeśli wolała wrzeciono, to pozostawała ze swoim mężem w małżeństwie i w niewoli[17]. Normy te świadczą o swoistym uznaniu praw Kościoła (związek małżeński musi być dozgonny), ale nie o uznaniu praw niewolnych.

Podstawowym znamieniem podmiotowości germańskiego mężczyzny w małżeństwie i w rodzinie był mund nad kobietami i dziećmi. Podległość mundowi krewnego lub króla była też wyrazem niesamodzielnej, ale podmiotowej pozycji kobiety: miała ona prawa osoby podopiecznej. Niewolnica nie była podopieczną. Decyzje o wydaniu jej za mąż, a także kary za zabójstwo, zranienie czy – co w tym wypadku szczególnie istotne – za zgwałcenie lub uwiedzenie cudzej niewolnicy należały do jej pana. Był on jej właścicielem, a nie mundoaldem. Pojęcie mundu nie odnosiło się w pra-

wach barbarzyńskich do niewolnic, chociaż mowa tam o wykroczeniach seksualnych, których ofiarą padały cudze, a w dodatku zamężne niewolnice.

Różnicę, jaka w tej sytuacji zachodziła między niewolnikami a najniższą kategorią wyzwoleńców, bardzo jasno przedstawiało prawo Bawarów: „Jeżeli ktoś dopuści się czynu nierządnego z taką wyzwolenicą, którą nazywają *frilaza*, i jeżeli ona ma męża, to winowajca musi zapłacić 40 solidów krewnym lub panu lub jej mężowi". Wyzwolenica *frilaza* miała, jak widać, pana, od którego była zależna, ale jej krewni oraz mąż – najpewniej ludzie tej samej co ona kondycji – też uchodzili za pokrzywdzonych i uprawnionych do zadośćuczynienia. Inaczej, kiedy chodziło o niewolnicę: „Jeżeli ktoś dopuści się czynu nierządnego z cudzą zamężną niewolnicą (*si quis cum ancilla alterius maritata concubuerit*), musi zapłacić 20 solidów jej panu". Pan był tu jedynym poszkodowanym i uprawnionym do okupu. Nie liczył się ani zdradzony mąż niewolnicy (siłą rzeczy też niewolnik), ani żaden z jej naturalnych krewnych. Wygląda na to, że niewolny, chociaż w oczach Kościoła był mężem i ojcem, według plemiennego prawa nie miał rodziny.

Wniosek ten znajduje oparcie w edykcie Liutpranda z 726 r.: „Jeżeli dwaj bracia albo ojciec i syn zostali publicznie wyzwoleni z niewoli (*thingati fuerent*), a następnie jeden z nich umarł, nie pozostawiając synów i córek, to spadek po nim przejmuje skarb królewski. Zapisujemy to, bo chociaż właściwie nie było to ustanowione w edykcie [Rotariego], jednak wszyscy nasi sędziowie i wierni dostojnicy mówią, że taki był stary zwyczaj aż do dziś" (*quod caverfeda antiqua usque nunc sic fuissit*)[18].

Wynika z tego, że przytoczony rozdział 77 edyktów Liutpranda był w istocie opartą na starym zwyczaju wykładnią tego, co w kwestii spadkobrania po wyzwoleńcach stanowił rozdział 224 edyktu Rotariego. Rozróżniono tam dwie kategorie wyzwoleńców *fulcfree* („w pełni wolnych"). Pierwszą stanowili *amund*, czyli „ludzie bez mundu", których były pan uczynił przy wyzwoleniu „obcymi względem siebie". Druga kategoria to ci, nad którymi pan zachował patronat rozumiany w kategoriach krewniaczego mundu. „A jeżeli ten, którego uczyniono *amund*, umrze bez prawowitych dziedziców, to spadek po nim przejmuje skarb królewski". Po wyzwoleńcu niższej kategorii, który był tylko *fulcfree*, lecz nie *amund*, i zmarł, nie pozostawiając „prawowitych synów lub córek", dziedziczył patron, a nie król.

Wyzwoleniec, o którym mowa w 77 rozdziale edyktów Liutpranda, musiał być *amund*, skoro puściznę spadkową po nim otrzymywał skarb królewski. Należy zatem zastanowić się, kim byli „prawowici dziedzice". W jednym z edyktów Liutpranda mowa o ojcu z synem lub o braciach, którzy zostali razem wyzwoleni, uzyskując status całkowicie wolnych (*fulcfree*) i niezależnych od byłego pana (*amund*), pełnoprawnych Longobardów. Kodyfikator zajmuje się sytuacją, gdy umarł tylko jeden z nich (*si unus ex ipsis* […] *mortuus fuerit*). Drugi pozostał przy życiu. Trudno o bliższe pokrewieństwo od tego, które łączy ojca z synem lub brata z bratem. A jednak to nie pozostałemu przy życiu ojcu, bratu lub synowi, ale skarbowi królewskiemu należał się spadek, chyba że zmarły spłodził i pozostawił po sobie jeszcze innych synów lub córki, których źródło określa jako „prawowitych" dziedziców. Jak to rozumieć? Czym ci nowi synowie, uprawnieni do dziedziczenia, różnili się od syna starszego, który został wraz z ojcem i braćmi wyzwolony, był więc tak samo jak spadkodawca *fulcfree* i *amund?*

Datą urodzenia. To jedyna różnica, jaką można tu wskazać. Synowie i córki wyzwolońca – zrodzeni już w wolnym stanie – to byli *heredes legitimi*, następcy uprawnieni do dziedziczenia. Synowie, ojcowie, bracia urodzeni w niewoli uzyskiwali po wyzwoleniu wszystkie prawa rzeczowe i osobowe wolnych ludzi, mogli nabywać i przekazywać własność, ale nie mogli dziedziczyć po sobie nawzajem. Zmarły wyzwoleniec, który pozostawił po sobie tylko synów zrodzonych w niewoli, traktowany był w sprawach spadkowych jako człowiek bezdzietny[19]. Taka była, według zgodnej opinii dostojników króla Liutpranda, obowiązująca u Longobardów od niepamiętnych czasów, niepisana norma. Opierała się ona na głębokim przekonaniu, że niewolny nie ma rodziny.

Myślę, że dotykamy sedna. Twierdzenie, że w tradycyjnych społeczeństwach *barbaricum* niewolny nie miał podmiotowości prawnej, jest poza poważnym sporem. W uznanych prawdach kryje się jednak często pułapka: oślepiający blask ich oczywistości sprawia, że nie dostrzegamy problemów kryjących się za trywialnym sformułowaniem tego, co bezsporne. Definicja stanu niewoli jako całkowitego braku podmiotowości prawnej wyrasta z obecnego w naszej kulturze dziedzictwa rzymskiej myśli prawniczej. Najlapidarniej ujął to redaktor justyniańskich Digestów: *Servile caput nullum ius habet, ideo nec minui potest*[20]. Nie można naruszyć praw niewolnego, bo on nie ma żadnych praw. Sytuację niewolnych w *leges barbarorum* moż-

na opisać, posługując się tak zdefiniowanym pojęciem, wątpliwe jednak, czy aparat pojęciowy prawników cesarza Justyniana pokrywał się z kategoriami tradycyjnej kultury barbarzyńskich plemion.

To, że niewolny nie miał wergeldu, można potraktować jako najistotniejszy przejaw braku podmiotowości i postawić w tym miejscu kropkę. Ale Germanie i Słowianie traktowali wergeld (leudę, wirę, główszczyznę) nie tylko jako zadośćuczynienie za naruszenie prawa, lecz także, a nawet przede wszystkim jako należny krewnym ofiary okup za zemstę oraz warunek zakończenia wróżdy między rodami. Przekonanie, że niewolny nie ma rodziny i krewnych, wydaje się więc nie wtórne, lecz pierwotne w stosunku do braku wergeldu, nawiązek i innych oznak prawnej podmiotowości. Gdy niewolny padł ofiarą zabójstwa, nie podejmowano rodowej wróżdy. Poszkodowanym był pan, a jego stosunek do niewolnika nie nosił znamion sztucznego pokrewieństwa. Był to stosunek własności. Dlatego – jak precyzyjnie określono w artykule 89 Prawdy Ruskiej – kara za zabójstwo niewolnika nie była wirą, lecz urokiem należnym panu, który poniósł stratę materialną.

Tytuł LX prawa salickiego wskazuje, że ród nie był jedynym gwarantem podmiotowości jednostki. Człowiek, który uroczyście i prawomocnie zerwał wszystkie związki ze swoim rodem, był nadal chroniony wergeldem i pozostawał spadkodawcą. Wergeld w razie jego zabójstwa i spadek w razie jego bezpotomnej śmierci należały się mianowicie królowi Franków. Jak każdy podmiot prawa salickiego, ów człowiek był bowiem Frankiem i – mimo wyłączenia z rodu – pozostawał nadal uczestnikiem wspólnoty etniczno-prawnej macierzystego plemienia, na czele której stał król. Postawmy zatem pytanie o przynależność etniczną niewolników.

Niewolna siła robocza rekrutowała się głównie z pojmanych na wojnie obcoplemiennych brańców. W pierwszym pokoleniu niewolnicy byli najczęściej ludźmi obcego pochodzenia. Z upływem czasu ulegali oni oczywiście językowej i kulturowej asymilacji, ale upodobnienie do otoczenia nie wszędzie oznaczało upodobnienie do panów. Po podboju Italii Longobardowie objęli w posiadanie majątki z ludnością niewolną, która mówiła po łacinie. Nowi niewolnicy, których Longobardowie zdobywali na wojnach i osiedlali w Italii, ulegali tam, jak można przypuszczać, raczej romanizacji niż germanizacji. Jeżeli jednak pan zdecydował się na akt wyzwolenia, to niewolnik Longobarda stawał się automatycznie Longobardem, a niewolnik

Rzymianina – Rzymianinem[21]. Nieważne było przy tym, jaką mową posługiwał się sam wyzwoleniec ani z jakiego kraju pochodzili jego mniej lub bardziej odlegli przodkowie. Wyzwolenie było czymś na kształt narodzin lub raczej czymś w rodzaju aktu adopcji: pan wyprowadzał niewolnika z rodowego i etniczno-prawnego niebytu i wprowadzał go do swojej wspólnoty plemiennej.

Reinhard Wenskus wykazał, że plemię było w rozumieniu ludów barbarzyńskich wspólnotą prawa[22]. Podmiotowość prawna była w kategoriach tradycyjnej kultury tych ludów nieoddzielna od etnicznej tożsamości. Nie istniało prawo w ogóle, istniały tylko prawa Longobardów, Rzymian, Franków, Sasów itd. Jednocześnie plemię postrzegano jako szerszą od rodu wspólnotę krwi. Nadanie człowiekowi etnicznego prawa rozumiano więc rzeczywiście jako akt adopcji do plemienia. Stwierdzono to całkiem jednoznacznie, chociaż tylko mimochodem i bez namysłu, w prawie ripuarskim. W tytule LVII tego prawa kodyfikator kategorycznie zabraniał ponownego obracania w niewolę człowieka, który został uroczyście wyzwolony „przez denar” przed obliczem króla i otrzymał pisemny akt wyzwolenia. Człowiek ten miał „na zawsze pozostać wolnym, jak wszyscy inni Frankowie ripuarscy” (*nullatenus eum permittimus in servicio inclinare; sed sicut reliqui Ribuarii liber permaniat*).

Związek między przynależnością do grona „wszystkich Franków ripuarskich” a wolną kondycją był dla kodyfikatora oczywisty. Przez obrzęd wyzwolenia dotychczasowy niewolnik stawał się Frankiem. Nie miało to związku z jego etnicznym pochodzeniem. Zanim został Frankiem, człowiek ten był w kategoriach etnicznych po prostu nikim. Nie miał rodziny, więc nie miał mścicieli ani wergeldu. Nie miał tożsamości plemiennej, więc nie miał żadnego prawa. Nie przysługiwała mu ani *Lex Langobardorum*, ani *Lex Ribuaria*, ani nawet *Lex Romanorum*. Żadna wspólnota nie stawała w obronie jego życia, zdrowia i czci. Z tego punktu widzenia brak podmiotowości prawnej był raczej następstwem niż przyczyną braku przynależności do rodu i plemienia. Niewolnik w społeczeństwie barbarzyńców nie miał żadnych praw, bo nie był częścią wspólnoty.

Litowie

U Franków, Sasów, Fryzów, Alemanów, Longobardów i w anglosaskim królestwie Kentu istniała odrębna warstwa ludności zajmująca w strukturze społecznej pośrednią pozycję między wolnymi a niewolnymi. W XIX i XX w. historycy ustroju przywykli określać tę warstwę terminem „półwolni". Jest to termin gabinetowy, w którym bystrość obserwacji paradoksalnie połączyła się z pojęciową bezradnością nowożytnego prawnika wobec archaicznej kultury[23]. W źródłach frankijskich i redagowanych pod frankijskim wpływem nazywano tych „półwolnych" litami lub letami,

Sasi używali też rodzimego wyrazu *lazzi*, a Longobardowie posługiwali się wyrazem *aldii*. Etymologia terminu *aldius* nie jest jasna i zapewne różni się od etymologii słowa „lit", ale Kapitularz Karola Wielkiego z 801 r. stwierdza wprost, że *aldiones* są longobardzkim odpowiednikiem litów[24].

Czasem – gdy trzeba było wyraźnie zaznaczyć różnicę dzielącą litów od wolnych – źródła określały ich tak, jakby byli niewolnymi. Z taką sytuacją mamy do czynienia w tytule XI (paragrafach 1 i 2) prawa Fryzów. Jest to zapis dwóch modelowych rozstrzygnięć sądowego sporu o stan prawny osób. W pierwszym wypadku mowa o człowieku, który sam zrezygnował z wolnej kondycji, oddając siebie samego i swoje służby innemu człowiekowi w charakterze lita (in *personam et servitium liti se subdiderat*), a później usiłował temu zaprzeczyć i zrzucić jarzmo. W drugim paragrafie przedstawiona została sytuacja odwrotna: oto lit za własne pieniądze wykupił się od swojego pana (*litus semetipsum propria pecunia a domino suo redemerit*), a po pewnym czasie ów pan zaprzeczył, że go wyzwolił (non *te redemisti, nec ego te libertate donavi*) i usiłował narzucić mu dawną podległość. W obu wypadkach spór rozstrzygano na podstawie zbiorowej przysięgi. Stosownie do jej wyniku domniemany lit był uwalniany (*servitute liberetur*) bądź poddawany panu (*dominus conquirat eum sibi in servitutem*). Kondycja prawna lita przedstawia się tu – w znacznej mierze za sprawą terminologii – na podobieństwo niewoli: lit ma pana, któremu jest podporządkowany osobiście (in *personam*), stosunek między nimi określono jako *servitium*, a likwidację tego stosunku przez wykup – jako wyzwolenie.

O akcie wyzwolenia zarówno lita, jak i niewolnika, i to według identycznej procedury (przez denar) mowa także w tytule XXVI (paragrafy 1 i 2) prawa salickiego. Chodziło tu o wyzwolenie przestępcze, przeprowadzone przez osobę trzecią bez wiedzy i zgody pana. Skoro jednak rzucono denar przed królem i wypowiedziano słowa frankijskiej formułki (*maltho: ti ato-*

meo leto – a w wypadku niewolnika – *maltho: ti atomeo theo*), nie dało się już przywrócić stanu poprzedniego. Pozostawało tylko zadośćuczynić poszkodowanemu panu. Winowajca musiał panu zapłacić karę jak za śmierć lita (wergeld 100 solidów) lub jak za śmierć niewolnika (35 solidów). Ponadto musiał zwrócić panu rynkową cenę podstępnie wyzwolonego niewolnika (*solidos XXXV culpabilis iudicetur et insuper praetium servi domino suo reddat*). W wypadku lita o zwrocie ceny nie było mowy. Gdyby nie ta różnica, mogłoby się zdawać, że lit był tak samo jak niewolnik własnością pana.

Również rozdział 140 edyktów Liutpranda sprowadzał wyzwalanie aldiów i niewolnych do wspólnego mianownika. Norma ta w pewien sposób penalizowała nadużycia seksualne panów, którzy „z poduszczenia Nieprzyjaciela rodzaju ludzkiego" cudzołożyli z żonami swoich niewolników i aldiów. Król postanowił, że winowajca takiego występku „ma utracić owego niewolnika lub aldia, z którego żoną cudzołożył, a wraz z nim i samą tę niewiastę, i niech oni idą, dokąd im się spodoba, wolni i niezależni *fulcfrealis*, tak jakby zostali wyzwoleni na zgromadzeniu (*tamquam si thingati fuissint*). Należy tu odróżnić samą normę ustanowioną przez Liutpranda pod naciskiem Kościoła od tradycyjnego wzoru, do którego król się odwołał. Królewska ingerencja grożąca nieobyczajnym panom odebraniem niewolników i aldiów była niewątpliwie nowością. Słowa „tak jakby zostali wyzwoleni na thingu" świadczą jednak o istnieniu bardzo starej procedury wyzwalania zarówno niewolnych, jak i aldiów przez ich panów do pozycji *fulcfree*. Podobnie jak litowie w tytule XXVI prawa salickiego, aldiowie sprawiają tu wrażenie grupy porównywalnej z niewolnikami.

Nie brak jednak w prawach Longobardów norm o przeciwnej wymowie, gdzie aldiów – w odróżnieniu od niewolników – nazwano wprost wolnymi. Najbardziej uderzający jest pod tym względem rozdział 217 edyktu Rotariego. Stanowi on, że aldka, która wychodzi za mąż za niewolnika, przez to nierówne małżeństwo „traci swoją wolność" (*libertatem suam amittat*). W oczach longobardzkich kodyfikatorów pojęcie osobistej wolności było, jak widać, rozciągliwe i wcale nie jednoznaczne. W zestawieniu z wolnymi można było objąć aldiów i niewolników wspólną kategorią nadrzędną. W zestawieniu z niewolnikami przeciwnie: można było określić aldiów jako ludzi wolnych.

W rozdziale 224 edyktu Rotariego, gdzie mowa o różnych rodzajach wyzwoleńców, podkreślono, że ten, kto chce uczynić swojego niewolnika aldiem, nie powinien przy obrzędzie wyzwolenia „dawać mu czterech dróg” (*Item qui aldium facere voluerit, non illi dit quattuor vias*). Chodziło o słowa wypowiadane na skrzyżowaniu dróg do niewolnika, który miał zostać „w pełni wolnym” (*fulcfree*): „Z czterech dróg, którąkolwiek zechcesz pójść, masz na to wolną wolę”. Równało się to nadaniu prawa wychodu (odejścia z dóbr pana). Aldius tego prawa nie otrzymywał, nadawano mu zatem wolność w istotny sposób ograniczoną. Widocznie jednak uważano, że jest to mimo wszystko wolność, skoro akt przekształcenia niewolnika w aldia potraktowano jako jeden z czterech rodzajów wyzwolenia (*Haec sunt quattuor genera manumissionum*).

Czy wynika z tego, że aldiowie byli po prostu najniższą kategorią wyzwoleńców? Poglądy badaczy są w tej sprawie podzielone[25], ale redaktor edyktu Rotariego nie miał wątpliwości. W rozdziale 208 posługiwał się on zamiennie terminami *aldia* i *liberta:* „Jeżeli ktoś porwie cudzą aldkę i uprowadzi ją do obcego dworu i będzie tam bronił wstępu ścigającym, to jest panu lub krewnym uprowadzonej, i nie pozwoli jej odebrać lub wyciągnąć na zewnątrz, musi zapłacić 40 solidów kary, w połowie królowi, a w połowie temu, czyją jest ona wyzwolenicą (*medietatem regi et medietatem cui fuerit liberta*). Jak widać, w rozumieniu edyktu każda aldka była wyzwolenicą, choć oczywiście nie każda wyzwolenica była aldką.

Określanie aldiów jako wolnych mogło zatem wynikać nie tylko z potrzeby odróżnienia ich od niewolników, ale i z przekonania, że byli oni wyzwoleńcami. Łatwo to zauważyć, odczytując we wzajemnym powiązaniu rozdziały 205, 206 i 207 edyktu Rotariego: „205. Jeżeli ktoś zgwałci cudzą aldkę, to jest taką, która urodziła się już z wolnej matki (*qui iam de matre libera nata est),* musi zapłacić 40 solidów kary; 206. Jeżeli ktoś zgwałci cudzą wyzwolenicę, to jest tę osobę, która sama została wyzwolona z niewoli (*id est ipsa persona, qui libera dimissa est*), musi zapłacić 20 solidów kary; 207. Jeżeli ktoś zgwałci cudzą niewolnicę, musi zapłacić 20 solidów kary”. To, że aldka z rozdziału 205 urodziła się „już z wolnej matki”, nie oznacza bynajmniej, że była ona owocem mezaliansu, córką aldia i kobiety *fulcfree*. Chodzi o to, że wolna była nie tylko sama zgwałcona aldka, ale już jej matka, podczas gdy kobieta, o której mowa w rozdziale 206, była wyzwolenicą w pierwszym pokoleniu, a więc urodziła się jako niewolnica. Była to różni-

ca na tyle istotna, że wyrażała się w odmiennym wymiarze kary za gwałt: 20 solidów, jak za niewolnicę, gdy ofiara była wyzwolenicą w pierwszym pokoleniu, ale 40 solidów, jeżeli zgwałcona aldka „urodziła się już z wolnej matki". Jej matka, owa *mater libera*, była zatem wyzwolenicą, ale nie *fulc-free*, lecz aldką, podobnie jak córka. Również *liberta*, o której mowa w rozdziale 206, była zapewne aldką, a nie osobą w pełni wolną. Trudno inaczej objaśnić fakt, że kara za jej zgwałcenie była taka sama, jak za niewolnicę i o połowę niższa niż za aldkę urodzoną już w rodzinie aldiów, a nie w niewoli. Wskazywałoby to, że status ludzi podniesionych z niewoli do pozycji aldiów był początkowo bardzo lichy i dopiero w drugim pokoleniu ulegał istotnej poprawie.

Podobnie było, jak się zdaje, u Franków ripuarskich. *Lex Ribuaria* stanowiła: „Jeżeli ktoś swojego niewolnika uczyni trybutariuszem lub litem, i jeśli ktoś go zabije, to [ów zabójca] zostanie zasądzony na karę 36 solidów". Normę tę zredagowano tak, aby nie było wątpliwości, że chodzi o człowieka, który do statusu lita podniesiony został niedawno, a w każdym razie urodził się jeszcze jako niewolnik. Karę 36 solidów prawo ripuarskie przewidywało właśnie za zabójstwo cudzego niewolnika, podczas gdy według kapitularza uzupełniającego to prawo wergeld lita wynosił tyle samo, ile u Franków salickich: 100 solidów[26]. Nie ma podstaw do kwestionowania którejkolwiek z tych pozornie sprzecznych informacji. Wyraźna zbieżność z rozdziałami 205-207 edyktu Rotariego pozwala przyjąć, że mamy rzeczywiście do czynienia z nierównością wśród litów. Nie zapominajmy, że w pierwszym okresie po akcie wyzwolenia lit (ald) nie miał jeszcze własnej wspólnoty krewniaczej, która mogła mu dać oparcie i chronić jego prawa. Jego pozycja społeczna była więc *de facto*, a zapewne i *de iure* słabsza niż po upływie jednego lub paru pokoleń.

O promowaniu niewolnika do kondycji lita przez akt wyzwolenia wspomina mimochodem także Pakt Alemanów (II, 48). Za przywłaszczenie sobie okrwawionej odzieży zabitego człowieka płaciło się 40 solidów, jeżeli nieboszczyk był wolny, 13 i 1/3 solida, jeśli był „litem wyzwolonym w kościele lub w obecności wojowników z rodu [pana]" (*si litus fuerit in ecclesia aut in heris generationis dimissus*) i 12 solidów, jeżeli był niewolnikiem. Wskazanie na akt wyzwolenia dokonany w kościele lub na spotkaniu spokrewnionych ze sobą nawzajem (i bez wątpienia także z panem) wojowników sytuuje owego lita poniżej rodowitych wolnych, ale wyżej od nie-

wolników. Clausdieter Schott zastanawiał się, czy wszyscy alemańscy litowie rekrutowali się z takich wyzwoleńców[27]. Może trzeba postawić pytanie bardziej generalne: czy litowie w krajach na północ od Alp byli, podobnie jak longobardzcy aldiowie, najniższą kategorią wyzwoleńców?

Za twierdzącą odpowiedzią przemawiają, oprócz przytoczonych już wzmianek prawa ripuarskiego i Paktu Alemanów, dwa istotne argumenty. Pierwszy opiera się na zestawieniu informacji Nitharda i Rudolfa z Fuldy o uwarstwieniu społeczeństwa saskiego. Świetnie poinformowany Nithard zapisał niemal na gorąco wiadomości o saskim powstaniu Stellinga w 841-842 r. i dla objaśnienia społecznego podłoża wydarzeń dodał, że „cały lud Sasów dzieli się na trzy stany (*que gens omnis in tribus ordinibus divisa consistit*): są bowiem wśród nich ci, którzy w ich języku nazywają się *edhilingi*, są *frilingi* i są *lazzi*, co tłumaczy się na łacinę jako *nobiles, ingenuiles i serviles”*. Nithard pominął niewolników, gdyż nie uważał ich za część ludu Sasów. Inaczej rzecz ujmował Rudolf z Fuldy, ale i sam jego tekst miał inny charakter. Na wstępie hagiograficznego utworu *Translatio sancti Alexandri* umieścił on uczoną charakterystykę Sasów przed chrystianizacją i zapisał m.in., że „ów lud dzieli się na cztery kategorie, mianowicie na szlachtę, wolnych, wyzwoleńców oraz niewolników” (*quatuor igitur differentiis gens illa consistit, nobilium scilicet et liberorum, libertorum atque servorum*)[28].

R.M. Last oraz E.J. Goldberg zauważyli, że *lazzi*, czyli litowie, zajmują w obrazie społeczeństwa saskiego u Nitharda dokładnie to samo miejsce, na którym u Rudolfa z Fuldy figurują wyzwoleńcy[29]. Wniosek, że mamy do czynienia z dwoma różnymi określeniami tej samej grupy społecznej, nosi znamiona prawdopodobieństwa, chociaż odmienne funkcje literackie obu źródeł nakazują ostrożność. Rudolf znał *Germanię* Tacyta i umieścił kilka jej fragmentów we wstępnej części *Translatio*. Naszkicowany przez Rudolfa podział społeczeństwa saskiego na cztery kategorie nie jest wprawdzie cytatem z *Germanii*, ale Tacyt rzeczywiście posługiwał się tam wielokrotnie terminami *nobiles, liberi, liberti* i *servi*. Nie da się więc całkiem wykluczyć, że wzmianka Rudolfa ouwarstwieniu społeczeństwa saskiego jest bezwartościową z naszego punktu widzenia reminiscencją z lektury Tacyta. Nie bardzo w to wierzę, ale tam, gdzie w grę wchodzi wiara lub niewiara, każdy wniosek staje pod znakiem zapytania.

Sprawę przesądza argument etymologiczny. Nawiązując do studium Leonarda Bloomfelda, Gabrielle von Olberg stwierdziła, że termin *letus* należy do tej samej kategorii co gocki wyraz *fralets* (wyzwoleniec) i bawarski *frilaz* (tak nazywała się w tytule V prawa Bawarów najniższa kategoria wyzwoleńców) oraz starosaski *laz*. Wszystkie one wywodzą się z germańskiej formy *let*, a ich treść pojęciowa wiąże się z aktem wyzwolenia, pozwolenia, puszczenia wolno[30]. Skojarzenie wyrazu *let* z pojęciem wyzwoleńca musiało być wciąż żywe w VIII-IX w., skoro jeden z kopistów zastąpił figurujący w tytule LXII, paragraf 1 prawa ripuarskiego termin *litus* łacińskim słowem *libertus*. Poszlaki i bezpośrednie wskazówki źródłowe dają w sumie wystarczające podstawy do uznania litów za najniższą kategorię wyzwoleńców.

Mimo dostrzeżonych przez Hermanna Nehlsena różnic między aldiami a litami[31] były to grupy społeczne o podobnym charakterze i rodowodzie. Dla analizy porównawczej jest to istotna okoliczność. Tak się bowiem składa, że właśnie normy edyktu Rotariego dotyczące aldiów pozwalają zrozumieć, jak sami barbarzyńcy po obu stronach Alp pojmowali osobistą zależność ludzi, których historycy prawa nazwali „półwolnymi".

Z rozdziału 224 edyktu Rotariego wynika, że aldiowie nie mieli prawa wychodu. Było to istotne, ale nie jedyne ograniczenie ich wolności. W rozdziale 235 edyktu zapisano: „Niczyjemu aldiowi, który nie został zwolniony od mundu (*qui amund factus non est*), nie wolno bez zgody swojego patrona sprzedawać ziemi ani niewolników, ani też ich wyzwalać". Erich Molitor nie mógł uwierzyć, że *aldius* podlegał mundowi. Jego zdaniem mund dotyczył tylko kobiet – wolnych i aldek. *Aldius* figuruje jednak w rozdziale 235 w rodzaju męskim i na mężczyznę wskazuje sama treść normy (sprzedaż ziemi!). Wreszcie z germanistycznego punktu widzenia, jak zauważyła Gabrielle von Olberg, nie sposób tłumaczyć wyrazu *amund* inaczej niż „bez mundu" lub „wolny od mundu"[32].

Aldius zwolniony od mundu nie byłby już aldiem, lecz człowiekiem w pełni wolnym. Jednak w rozdziale 235 nie o to chodziło. Słowa *amund factus non est* uzasadniały zakaz samowolnej alienacji przez aldia ziemi i niewolników. Ograniczenie praw do dysponowania majątkiem wynikało mianowicie z podległości aldia mundowi patrona. Bardzo podobny zakaz sformułowano w rozdziale 204 edyktu, tyle że dotyczył on wolnych longobardzkich kobiet. Pozostawały one pod władzą mężczyzn i żadna „nie miała

prawa darować ani zbywać żadnego mienia ruchomego ani nieruchomego bez zgody tego, pod czyim pozostaje mundem" (*nec aliquid de res mobiles aut inmobiles sine voluntate illius, in cuius mundium fuerit, habeatpotestatem donandi aut alienandi*).

Oprócz zakazu wychodu i ograniczenia praw majątkowych mund nad aldiem obejmował także władzę nad niesamodzielnymi członkami jego rodziny. Wynika to jednoznacznie z rozdziału 216 edyktu Rotariego: „Jeżeli czyjkolwiek ald pojmie za żonę wolną kobietę, to jest *fulcfree*, i nabędzie jej mund, a potem, gdy już będą mieli synów, mąż umrze, jeśli wówczas ta kobieta nie będzie chciała pozostać w domu [męża], a [jej] krewni zechcą przyjąć ją z powrotem do siebie, niechaj cenę, którą [niegdyś] im zapłacono za mund tej kobiety, oddadzą panu tego aldia. Wtedy ona bez daru porannego (*absque morgingab*) lub czegokolwiek innego z dobytku męża niech sobie wraca do swoich krewnych z tym mieniem, które [przy zamążpójściu] dostała od krewnych. A jeżeli ta kobieta będzie miała synów i oni nie zechcą siedzieć w domu ojca, to niech zostawią ojcowskie mienie i niech oddadzą za siebie mund, tyle samo, ile dano za ich matkę, i niech idą sobie [jako ludzie] wolni, dokąd zechcą".

Jednoznaczne sformułowanie *aldius* (…) *mundium de ea fecerit* wskazuje, że za mund swojej wolnej wybranki zapłacił sam ald, a nie jego pan. Wygląda jednak na to, że po zamążpójściu mund nad tą kobietą nie należał do jej męża, lecz do pana. Nie sposób inaczej wytłumaczyć tego, że po śmierci aldia krewni wdowy, chcąc przyjąć ją z powrotem do siebie, musieli odkupić jej mund od tego, czyim aldem był jej mąż (*cuius aldius fuit*), a nie od spadkobierców zmarłego. Jego synowie, czyli najbliżsi spadkobiercy, sami zresztą podlegali mundowi pana i musieli ten mund odkupić, żeby uzyskać pełną wolność i prawo odejścia. Wykupić się mogli, rzecz jasna, nie jako małe dzieci, lecz po dojściu do lat sprawnych. Pański mund nad aldiem rozciągał się zatem na jego żonę, córki i na dorosłych synów, którzy oczywiście też byli aldiami.

Informacje edyktu Rotariego w tym przedmiocie nie są zresztą w barbarzyńskiej Europie odosobnione. W tytule IX (w paragrafach 11-13) prawa Fryzów zapisano: „Jeżeli ktoś weźmie za żonę wolną kobietę bez zgody jej krewnych lub tych, którzy sprawują nad nią władzę, niech zapłaci jej opiekunowi (*tutori eius*) 20 solidów zadośćuczynienia. Jeżeli zaś będzie to kobieta szlachetnie urodzona – 30 solidów. A jeżeli będzie litką, to [ten, kto ją

samowolnie poślubi] musi zapłacić 10 solidów jej panu". W karolińskich kodyfikacjach praw Sasów, Fryzów i Turyngów pojęcie mundu określano łacińskim wyrazem *tutela*, a mundoalda nazywano tutorem. W tytule IX (paragrafy 11-13) prawa Fryzów mamy zatem do czynienia z taką samą sytuacją, jak w rozdziale 188 edyktu Rotariego.

Małżeństwo z wolną dziewczyną lub wdową bez uprzedniej zgody jej opiekunów, a więc i bez wykupienia mundu, było naruszeniem tradycyjnego ładu i praw mundoalda, któremu należało się zadośćuczynienie. O ile jednak władzę opiekuńczą nad wolną dziewczyną sprawował ojciec, brat lub najbliższy z żyjących krewnych, a nad wolną wdową – ktoś z krewnych zmarłego męża, o tyle w wypadku samowolnego poślubienia fryzyjskiej litki pokrzywdzonym mundoaldem nie był jej ojciec ani brat, lecz jej pan.

Podobna zasada obowiązywała u Sasów. *Lex Saxonum* stanowi w tytule LXV: „Litowi królewskiemu wolno kupić sobie żonę, gdziekolwiek zechce. Nie wolno mu jednak żadnej kobiety sprzedać". Przez „kupno żony" lub „sprzedaż kobiety" rozumie się tu nabycie mundu przy ożenku lub sprzedaż mundu przy wydawaniu za mąż żony, córki lub innej podopiecznej niewiasty. Sens tej normy jest zbieżny z rozdziałem 216 edyktu Rotariego: saski lit, podobnie jak longobardzki ald, ma prawo wziąć sobie żonę według własnego upodobania, choćby to była kobieta wolnego stanu, byle ugodził się z jej krewnymi i zapłacił za jej mund. „Kupował ją" sam, co oznacza, że z własnych środków płacił za mund nad nią. Nie on jednak stawał się w rezultacie posiadaczem owego mundu. Nie wolno mu było „sprzedać żadnej kobiety", to znaczy samowolnie wydać za mąż własnej córki, siostry czy na przykład wdowy po własnym bracie. Decyzja o ich zamążpójściu, a w praktyce zapłata za ich mund należała się komuś innemu. Mund nad żoną i dziećmi lita nie należał bowiem do ojca rodziny, lecz do jego pana.

Materiał porównawczy, którym dysponujemy, pozwala – moim zdaniem – sformułować uogólnienie: społeczeństwa barbarzyńskie pojmowały osobistą zależność litów (aldiów) od panów w kategoriach krewniaczego mundu. Był to mund surowy, najbardziej chyba zbliżony do ojcowskiego i może nawet wzorowany na władzy ojca nad niepełnoletnim synem. Władza ta czyniła z lita osobę niesamodzielną, podopieczną, ale nie pozbawioną podmiotowości.

Zgodnie z tytułem L prawa Sasów pan ponosił odpowiedzialność za przestępstwa popełnione na jego rozkaz przez jego litów lub niewolników. Za

niewolnego jednak zawsze odpowiadał pan, nawet wtedy, gdy sam nie miał z przestępstwem nic wspólnego. Litowie natomiast ponosili samodzielnie odpowiedzialność karną za przestępstwa, których dopuścili się z własnej inicjatywy. Według tytułu XXXVI prawa Sasów sprawca niewielkiej kradzieży (poniżej 3 solidów) musiał zapłacić pokrzywdzonemu dziewięciokrotną wartość skradzionego mienia, skarbowi królewskiemu płacił za naruszenie miru *fredus* odpowiedni do swojego statusu: szlachetnie urodzony – 12 solidów, zwykły wolny – 6 solidów, lit – 4 solidy. Karne zadośćuczynienie na rzecz pokrzywdzonego było więc jednakowe bez względu na to, kim był sprawca, wysokość kary publicznej była zaś tym niższa, im niżej stał sprawca w hierarchii saskich stanów. Zasada taka obowiązywała u plemion saskich od niepamiętnych czasów i Karol Wielki już w 785 r. miarkował według tej starej reguły kary za nieposłuszeństwo wobec nakazów chrześcijańskiej wiary. Kto w ciągu roku nie odda dziecka do chrztu, „jeżeli pochodzi ze szlachetnego rodu, zapłaci skarbowi 120 solidów, jeżeli jest wolny – 60, jeżeli jest litem – 30”. Za niedozwolony z kościelnego punktu widzenia związek małżeński (*prohibitum vel inlicitum coniugium*, zapewne między krewnymi) szlachetnie urodzony Sas płacił 60 solidów publicznej kary, zwykły wolny – 30, a lit 15. Tyle samo, to jest 60, 30 lub 15 solidów, zależnie od swojej kondycji społeczno-prawnej, płacił ten, kto „u źródeł lub pod drzewami albo w gajach złożył ofiarę, albo zwyczajem pogan ofiarował coś i spożył ku czci demonów”. Podobnie w *Capitulare Saxonicum* z 797 r.: „Jeżeli ktoś ze szlachetniejszych zostanie pozwany na wiec sądowy i nie stawi się, zapłaci 4 solidy, [zwykli] wolni 2, litowie 1”[33].

Wyszczególniając stawki publicznych kar za niestosowanie się do zarządzeń w sprawach kultu, za niestawiennictwo na wiecu sądowym lub za kradzież, kapitularze saskie i *Lex Saxonum* w ogóle nie brały pod uwagę niewolników. Powód jest oczywisty: niewolny nie odpowiadał przed sądem. Jako ewentualni płatnicy kar publicznych występują tylko ci, którzy mogli stawać przed sądem. Byli to wolni szlachetnej lub pospolitej kondycji oraz litowie.

O podmiotowości litów świadczy również to, że mogli oni przed sądem oczyścić się od zarzutu grupową przysięgą. Według tytułu XVII prawa Sasów *nobilis* obwiniony o zabójstwo cudzego niewolnika mógł odeprzeć zarzut z trzema współprzysiężnilcami, podczas gdy wolny lub lit musieli w takiej sprawie oczyszczać się przysięgą w odpowiednio większym „pełnym”

składzie (*pleno sacramento negetur*). Według prawa Fryzów w wypadku oskarżeń o zabójstwo lub o podżeganie do zabójstwa prosty wolny musiał wystawić do przysięgi o 1/3 więcej współtowarzyszy niż *nobilis*, a lit o połowę więcej niż pospolity wolny. W odwrotnej proporcji zróżnicowane były nawiązki: „Zadośćuczynienia należne szlachetnie urodzonemu człowiekowi za rany i pobicia (…) są o 1/3 wyższe, a zadośćuczynienia należne litowi (…) o połowę niższe od tych, które należą się [pospolitemu] wolnemu”[34].

Zróżnicowanie wergeldów, nawiązek, publicznych kar za złamanie miru i wymaganej liczby współprzysiężnilców wynikało z właściwego kulturom tradycyjnym przekonania, że miejsce w hierarchii społecznej wyznacza moralną „jakość osoby”. Termin *qualitas personae* występuje co prawda tylko w prawach Longobardów i Burgundów, oznacza on jednak kategorię pojęciową obecną także w myśleniu innych ludów barbarzyńskich o różnicach społecznych. Widać to wyraźnie na przykładzie norm prawa Fryzów dotyczących przysięgi. Opierają się one na przekonaniu, że wiarygodność lita jest o połowę niższa od wiarygodności wolnego Fryza i o 2/3 niższa od wiarygodności Fryza ze szlachetnego rodu. Przy mniejszym ciężarze gatunkowym przysięgi składanej przez człowieka niższego stanu trzeba było w takiej samej sprawie wystawić do przysięgi odpowiednio wyższą liczbę ludzi. Pomijając jednak tę różnicę stopnia, oskarżony lit mógł dowodzić przed sądem swojej niewinności w tym samym trybie, jak człowiek w pełni wolny, a nawet szlachetnie urodzony: składając przysięgę wspólnie ze swoimi krewnymi i przyjaciółmi. W sytuacji wymagającej solidarnego wystąpienia przed sądem lit był zatem traktowany podmiotowo, jako uczestnik swojej wspólnoty krewniaczej.

Tytuł II prawa Fryzów nie pozostawia co do tego wątpliwości. Mowa tam m.in. o zabójstwie lita dokonanym z inspiracji wolnego szlachetnej lub pospolitej kondycji. Jeżeli bezpośredni sprawca nie zbiegł z kraju i mógł być pociągnięty do odpowiedzialności, wówczas inspirator zbrodni „ani nie przysięgał, ani nie płacił główszczyzny, tylko podlegał wróżdzie krewnych zabitego [lita!], dopóki się z nimi nie pojednał” (*expositor nec iuret nec leudem solvat, sed inimicitias propinquorum occisi patiatur, donec se cum eis reconciliet*). Krewni zabitego lita mieli więc prawo do wróżdy i zemsty. Mogli oni również, jak wynika ze słów *donec se cum eis reconciliet*, zakończyć wróżdę pojednaniem, przyjmując od strony przeciwnej jakiś okup.

Tytuł XV prawa Fryzów, a także tytuł I (paragrafy 4, 7 i 10) wskazują jednak, że sprawa nie wyglądała tak prosto. Krewni lita nie byli w razie jego zabójstwa jedynymi pretendentami do wergeldu. Według tytułu XV (paragraf 3) główszczyzna lita wynosiła 2 i 3/4 funta, z czego dwie części należały się panu, a tylko trzecia część krewnym zabitego. Nieco inaczej, ale tylko w odniesieniu do środkowej Fryzji, stanowiły paragrafy 4, 7 i 10 tytułu I: zabójca lita miał płacić 27 solidów panu, a 9 solidów krewnym ofiary. Tak czy owak, w razie zabójstwa lita jego pan był przy podziale wergeldu głównym udziałowcem: dostawał taką część okupu, jaka w rodzinie wolnego człowieka przypadała spadkobiercy, czyli najbliższemu spośród krewnych.

Udział w okupie mieli ci, którzy byli stroną wróżdy. Pan zabitego lita zaliczał się zatem, obok naturalnych krewnych ofiary, do grona osób pokrzywdzonych i uprawnionych do zemsty. Wyróżniona pozycja pana w tym gronie opierała się zapewne na przekonaniu, że quasi-ojcowski mund czynił go człowiekiem najbliżej związanym z litem. Ale w odwrotnej sytuacji – gdy lit nie był ofiarą, lecz sprawcą zabójstwa – bliska więź ze zbrodniarzem narażała jego pana na wróżdę lub na udział w zapłacie okupu. Tytuł XVIII prawa Sasów pouczał, jak tej współodpowiedzialności uniknąć. Nie wystarczyło udowodnić przysięgą w dwunastoosobowym składzie, że pan nie był inspiratorem, wspólnikiem ani powiernikiem zabójcy. Trzeba było ponadto wyzwolić lita, który dopuścił się zbrodni, aby przeciąć w ten sposób łączącą go z panem więź krewniaczego mundu. Dopiero po wyzwoleniu sprawcy wróżda współrodowców ofiary kierowała się wyłącznie przeciw zbrodniarzowi i jego naturalnym krewnym, nie obejmując już byłego pana[35].

Litowie towarzyszyli czasem swoim panom na wyprawach wojennych, nie wydaje się jednak, aby to była ich główna rola. W IX i X w.,a także później spotykamy ich w wielkich majątkach ziemskich. Można przypuszczać, że w społeczeństwie plemiennym litowie byli odległymi poprzednikami zależnego osobiście chłopstwa. Można jednak i trzeba zwrócić przy tym uwagę, że w tradycyjnych kulturach barbarzyńskiej Europy stosunki pokrewieństwa były matrycą kategorii pojęciowych, którymi posługiwano się dla oznaczenia więzi społecznych i stosunków zależności między ludźmi. Tak funkcjonowało pojęcie mundu. Nazwa mund w zastosowaniu do wyzwoleńców i litów nie była neutralną konwencją terminologiczną, lecz wpływała na rozumienie stosunku zależności. Tytuł XVIII prawa Sasów wskazuje, że

więź krewniaczego mundu między panem a litem traktowano ze śmiertelną (dosłownie!) powagą. Jeżeli ta więź nie została zerwana przez akt pełnego wyzwolenia, zabójstwo popełnione przez lita zmuszało jego pana do zapłaty lwiej części wergeldu lub wystawiało pana, niczym najbliższego krewnego zabójcy, na wróżdę aż po śmierć z ręki prawowitych mścicieli.

Quasi-ojcowski mund pana nad litem wiązał się też z przekonaniem o zaufaniu i lojalności. Tytuł VIII prawa Sasów stanowił: „Ktokolwiek z wyciągniętym mieczem rzuci się na drugiego i zostanie powstrzymany przez inną osobę, winien zapłacić 12 solidów zadośćuczynienia lub złożyć przysięgę na rękę swojego lita albo na swój oręż” (*vel in manu liti sui vel sua arma iuret*). Jak słusznie zauważył Götz Landwehr, nie chodziło tu o współprzysięgę pana z litem. Obwiniony przysięgał sam, ale poręczał wiarygodność swoich słów, klnąc się na własnego lita lub na własną broń. W podobnej sytuacji fryzyjska *Additio sapientum* mówi jasno o przysiędze jednoosobowej, tyle że składanej nie na rękę swojego lita, lecz na rękę własnego krewniaka (*solus iuret in manu proximi*)[36]. Zestawienie i przenikliwa analiza wzmianek źródłowych o rozpowszechnieniu wśród plemion germańskich zwyczaju składania przysięgi na rękę krewnego lub na oręż doprowadziły Götza Landwehra do wniosków, które trzeba podzielić i wesprzeć słowiańską analogią. Przypomnijmy więc rotę zapisaną w traktacie rusko-bizantyńskim z 971 r., która pozwala zidentyfikować w słowiańskim panteonie boskiego gwaranta przysięgi na broń i rozszyfrować jej złowrogi sens: „A jeżeli czegoś ze wspomnianych postanowień nie dotrzymamy (…) niech będziemy przeklęci przez boga, w którego wierzymy – Peruna (…) i własnym orężem niech zostaniemy rozsieczeni”. Przypomnijmy też opinię Helmolda, że Słowianie boją się „mściwego gniewu bogów”, który ściga krzywoprzysięzcę[37].

Nie ulega bodaj wątpliwości, że przysięga na oręż miała taki sam sens w świecie germańskim, jak u Słowian, i że równoważna jej przysięga składana *in manu proximi sui* lub *in manu liti sui* miała zbliżone znaczenie. Człowiek, który wypowiadał tę formułę, trzymając w ręku swój miecz albo trzymając za rękę własnego krewniaka lub lita, wzywał bogów, aby w razie jego krzywoprzysięstwa obrócili przeciwko niemu to, co jest mu najbliższe i na czym może niezawodnie polegać. „Niech spadnie na mnie najbardziej niewiarygodne nieszczęście: niech spadną na mnie ciosy mojego własnego miecza, niech mój własny krewny i mój własny lit staną się moimi wroga-

mi”. Komunikacja z siłami nadprzyrodzonymi była poważną sprawą. Słów skierowanych do bogów, a zwłaszcza wołania o ich słuszną klątwę nie rzucano na wiatr. Ze słów tych wynika, że lita traktowano rzeczywiście na podobieństwo krewnego. Był to ktoś bliski, na kogo można było liczyć jak na własny miecz. Być może dlatego po wyprawie, która w 780 r. dotarła aż do Łaby, Karol Wielki wziął od Sasów jako zakładników „zarówno wolnych, jak i litów” (*accepit obsides tam ingenuos quam et lidos*)[38]. To ważna informacja, gdyż branie i dawanie zakładników stanowiło rękojmię dotrzymania zobowiązań między państwami i plemionami. Lit miał bezsprzecznie podmiotowość prawną zabezpieczoną przez wspólnotę swoich naturalnych krewnych i przez więź mundu, która łączyła go z panem. Wypada teraz zapytać o etniczno-polityczną tożsamość litów. Czy traktowano ich jako uczestników wspólnoty plemiennej?

*

Z tytułów XXVI oraz XLII (paragraf 4) prawa salickiego wynika, że wergeld frankijskiego lita wynosił 100 solidów, był więc o połowę niższy od wergeldu wolnego Franka, za to równy wergeldowi wolnego posiadacza rzymskiego. Ów *Romanus possessor* mógł należeć do kręgu galorzymskiej arystokracji lub zajmować skromniejszą pozycję w społeczeństwie, w każdym jednak wypadku górował nad litem, który nie był przecież ani człowiekiem w pełni wolnym, ani pełnoprawnym właścicielem swojej ziemi. Rzeczywista sytuacja lita był porównywalna raczej z rzymskim kolonem, który występował w prawie salickim jako *Romanus tributarius* i był chroniony wergeldem w wysokości 62 solidów. Przelaną krew lita ceniono więc znacznie drożej od krwi jego rzymskiego odpowiednika i na równi z krwią Rzymianina o znacznie wyższej kondycji społecznej. Podobna dysproporcja zachodziła wśród ludzi całkiem wolnych i majętnych. Wolnego Franka szacowano w razie zabójstwa dwukrotnie wyżej od wolnego Rzymianina porównywalnej rangi społecznej. Wyższość ta opierała się na kryterium etnicznym. Zestawienie wergeldów wskazuje, że prawo salickie traktowało litów jako część składową wspólnoty Franków, a nie jako kategorię galorzymskiej ludności.

W czasie, gdy spisywano prawo salickie, monarchia Chlodwiga nie była już związkiem plemion, lecz państwem, które na obszarach Galii objęło

sukcesję po cesarstwie rzymskim. Najstarsza kodyfikacja tradycji prawnej Franków jest bezcennym świadectwem plemiennego ustroju, ale mimo wszystko świadectwem *ex post*. Dotyczy to również praw innych ludów barbarzyńskich. Tylko dla Sasów dysponujemy aktami normatywnymi, które spisano dosłownie na progu ustrojowej przemiany. Oba kapitularze saskie Karola Wielkiego były instrumentami tej przemiany i są świadectwem prób narzucenia przez zdobywców pokonanym plemionom ładu państwowego i chrześcijaństwa. Pierwszy z tych aktów, tzw. *Capitulatio de partibus Saxoniae* z 785 r., obok obwarowanych drakońskimi sankcjami nakazów chrztu i przestrzegania reguł nowej religii, zawiera także zarządzenia związane z budową na podbitych terytoriach sieci kościołów. Rozdział 15 obciąża kosztami uposażenia tych świątyń lokalne społeczności saskie. Mieszkańcy każdego okręgu (*pagenses*), bez względu na to, ilu ich było, musieli dać wspólnym sumptem na potrzeby kościoła, do którego mieli uczęszczać, dwór i dwa łany ziemi. Nadto musieli zaopatrzyć swój kościół w niewolną siłę roboczą, też wspólnym sumptem, ale w proporcji do łącznej liczby mieszkańców okręgu: na każdych 120 ludzi – nobilów, wolnych oraz litów – przypadał obowiązek dostarczenia jednego niewolnika i jednej niewolnicy (*…ad unamquamque ecclesiam curtem et II mansos terrae pagenses ad ecclesiam recurrentes condonant et inter CXX homines, nobiles et ingenuos similiter et litos, servum et ancillam eidem ecclesiae tribuant*).

Wspólnotowy wymiar tych ciężarów wskazuje, że świadczyła je grupa zorganizowana, nawykła do sprawnego współdziałania. Trzeba było przecież rozstrzygnąć we własnym gronie, kto ma dostarczyć na potrzeby kościoła swojego niewolnika lub niewolnicę, a wszyscy pozostali musieli mu niezawodnie, według utartych reguł postępowania, zrekompensować poniesioną stratę. Choć więc sam ciężar i jego przeznaczenie były nowością, tryb współdziałania, na którym oparto wymiar i pobór świadczenia, nie mógł być narzucony przez ledwie co przybyłych Franków. Zdobywcy musie li odwołać się do zwyczajowych reguł, dzięki którym plemiona saskie radziły sobie od wieków ze zbieraniem środków na opłatę trybutów politycznych lub z organizacją współpracy przy budowie umocnień. Główną rolę odgrywały w tym lokalne społeczności, które w rozdziałach 4 i 8 Kapitularza Saskiego z 797 r. określano jako mieszkańców okręgu (*pagenses*), a zarazem jako zbiorowość sąsiadów (*convicini*) połączonych wspólnotą wiecu i sądu. Były to zatem jednostki terytorialne, bez wątpienia te same, o których

mowa na początku Kapitularza z 797 r. Czytamy tam, że przy ogłoszeniu królewskich rozporządzeń zgromadziły się w Akwizgranie i wyraziły swoją jednomyślną zgodę miarodajne czynniki frankijskie i saskie, a reprezentatywność tych ostatnich podkreślono, informując, że Sasi przybyli z wielu okręgów (*de diversis pagis*) położonych na terytoriach plemiennych Westfalów, Angarów i Ostfalów. Wzmianka o tych okręgach w uroczystej promulgacji kapitularza wskazuje, że owe *pagi* odgrywały jeszcze niedawno istotną rolę jako najniższe ogniwa terytorialnej i politycznej organizacji wspólnoty plemion saskich, i że nie utraciły znaczenia w pierwszych dziesięcioleciach frankijskiego panowania. *Pagenses*, na których w 785 r. nałożono obowiązek dostarczenia ziemi i niewolników na potrzeby miejscowego kościoła, nie byli zatem przypadkową, *ad hoc* utworzoną grupą.

Niewolnicy nie wchodzili w skład tej grupy. Byli tylko przedmiotem świadczenia, dobrem materialnym, które lokalna wspólnota miała dostarczyć swojemu kościołowi. Litowie natomiast stanowili wraz z zamieszkałymi w tym samym okręgu edelingami (*nobiles*) i frilingami (*ingenui*) zbiorowy podmiot obciążony tym świadczeniem. Wymiar świadczenia zależał od ogólnej liczebności grupy, a nie od tego, ilu w niej było edelingów i frilingów, a ilu litów. Wszystkie trzy kategorie mieszkańców okręgu, mimo dzielących je różnic społeczno-prawnych, stanowiły razem integralną całość. Ta zróżnicowana społecznie lokalna całość występowała w roli zbiorowego podmiotu nie tylko przy nakładaniu ciężarów gospodarczych, ale i przy podejmowaniu przez wspólnotę plemienną decyzji o politycznym charakterze.

Według najstarszej redakcji *Żywota Lebuina* Sasi odbywali co roku w Marklo nad Wezerą wielkoplemienny wiec, na który z każdego okręgu przybywał miejscowy naczelnik oraz przedstawiciele lokalnej społeczności: 12 wybranych edelingów, 12frilingówi 12 litów (*solebant ibi omnes in unum satrapae covenire, ex pagis quoque singulis duodecim electi nobiles totidemque liberi totidemque lati*). W nowszej literaturze przedmiotu informacja ta jest podawana w wątpliwość[39]. Istotnie, wizja wiecu w Marklo jako demokratycznie wybranego przedstawicielstwa trzech saskich stanów żadną miarą nie pasuje do realiów epoki. Nie musimy jednak odczytywać źródła w taki sposób. W *Żywocie Lebuina* nie ma mowy o demokratycznym wyborze. To tylko odruch warunkowy nowoczesnego Europejczyka skłania do przypisania takiego sensu wyrazowi *electi.* Tych, którzy z miejscowym naczelnikiem mieli udać się do Marklo, wyznaczano zapewne na lokalnym

wiecu (Kapitularz Saski z 797 r. określa lokalne zgromadzenie jako *placitum pagensium*), ale przecież nie wybierano ich większością głosów, lecz przez zwyczajową aklamację. Był to w ustroju plemiennym akt politycznie doniosły i *Vita Lebuini Antiqua* nie bez przyczyny do niego nawiązuje. Wzmianka o wyborze przez lokalne wspólnoty przedstawicieli na wiec wielkoplemienny zasługuje na wiarę. Mylące skojarzenia, jakie budzi dziś słowo „wybór", nie mają przy tym nic do rzeczy.

Nie można oczywiście przyjąć za dobrą monetę informacji, jakoby z każdego okręgu wysyłano na wiec do Marklo 12 edelingów, 12 frilingów i 12 litów. Jest to jednak interesujący lapsus i warto raczej zastanowić się, skąd się wziął, niż pochopnie dyskredytować znakomite źródło. Uważna lektura wskazuje, że trzonem tradycji hagiograficznej był w starszym tekście *Żywota* zapis relacji saskich przyjaciół Lebuina z okręgu Sudergo[40]. Jeden z nich reprezentował ów okręg na wiecu w Marklo i był tam świadkiem wystąpienia Lebuina, które o mało nie zakończyło się śmiercią misjonarza. Na informacjach zaczerpniętych od tych samych świadków opiera się zapewne zawarta w rozdziale 4 *Żywota* charakterystyka dorocznego zgromadzenia plemion saskich jako instytucji. Nieprawdziwa wiadomość, że z każdego okręgu wybierano po 12 edeligów, tyluż frilingów i tyle samo litów, nie wydaje się przeto wierutnym wymysłem hagiografa, lecz raczej owocem nieporozumienia. Prawdziwa wiadomość, którą anglosaski mnich spisujący historię Lebuina usłyszał od saskich przyjaciół misjonarza, mogła brzmieć podobnie jak znany nam już i nie budzący wątpliwości 15 rozdział Kapitularza z 785 r. Podkreślono tam, że na uposażenie kościoła złożyć się ma cała lokalna wspólnota (*pagenses) – nobiles et ingenui similiter et liti*. Hagiografowi Lebuina sascy informatorzy powiedzieli przypuszczalnie, że przedstawicieli do Marklo wybierała cała lokalna wspólnota – zarówno edelinowie, jak i litowie i frilingowie. Hagiograf niczego nie wymyślił, tylko nadinterpretował słowa swoich saskich rozmówców.

Żywot Lebuina wskazuje, że obecność przedstawicieli lokalnych wspólnot na plemiennym wiecu traktowano jako warunek reprezentatywności zgromadzenia. Podobnie rzecz potraktował Karol Wielki w uroczystej promulgacji Kapitularza z 797 r. Król Franków starał się, by pokonani Sasi uznali go za spadkobiercę prerogatyw plemiennego wiecu. Dlatego podkreślał, że do Akwizgranu przybyli Sasi z wielu różnych okręgów (ex *diversis pagis*) i jednomyślnie zgodzili się na ogłoszone tam rozporządzenia. Nowa

władza odwoływała się do tradycyjnej legitymizacji. Potwierdza to świadectwo *Żywota Lebuina*. Wspólnoty lokalne były, jak widać, nieodłącznymi ogniwami plemiennej wspólnoty politycznej. Litowie raczej nie jeździli do Marklo, a już na pewno nie mieli tam odrębnej stanowej reprezentacji. Brali oni jednak udział w wiecach swojego okręgu i stanowili integralną część lokalnej wspólnoty, która wyłaniała przedstawicieli na doroczne zgromadzenie plemion saskich w Marklo. Według Nitharda „cały lud Sasów" składał się z trzech stanów: edelingów, frilingów i litów. Termin *gens*, którym się Nithard posłużył, miał w tym kontekście sens etniczno-polityczny i nie bez przyczyny niewolni znaleźli się poza nawiasem tak rozumianego „ludu". Zbieżna wymowa źródeł pozwala wnosić, że litów uważano za część składową wspólnoty plemiennej. Nie była to przecież wspólnota ludzi równoprawnych. Litowie zajmowali w niej najniższą pozycję. Mund pański sprawiał, że byli niesamodzielni. Byli podopiecznymi na podobieństwo kobiet i dzieci. Ale – podobnie jak kobiety i dzieci – byli częścią rodziny, rodu i plemienia. Przynależność do wspólnoty zabezpieczała ich podmiotowość.

Zróżnicowanie społeczne wolnych współplemieńców

Nie respektuję w tej książce akademickiego obyczaju, który nakazuje poprzedzić analizę źródeł prezentacją stanu badań, czyli systematycznym streszczeniem dotychczasowej literatury przedmiotu. Zakładam, że specjalista może zapoznać się z literaturą fachową bez mojej pomocy, a nieprofesjonalny czytelnik zainteresowany historią średniowiecznych społeczeństw nie musi interesować się zarazem dziejami nowoczesnej mediewistyki. Są to w gruncie rzeczy dwa odrębne przedmioty. Dziewiętnasto – i dwudziestowieczni mediewiści zajmowali się wprawdzie średniowieczem, ale dzieje ich dyscypliny należą do historii kultury XIX i XX w. Staram się nie mieszać refleksji nad tą skądinąd pasjonującą problematyką z analizą ustroju społecznego barbarzyńskich plemion. Czasem jednak bywa potrzebny jakiś historiograficzny ekskurs, rzut oka na wielkie spory między badaczami, których dzieliły głębokie różnice w poglądach na świat i na odległą przeszłość. Jeśli mamy zająć się sytuacją ludzi wolnych w tradycyjnych społe-

cześtwach barbarzyńskiej Europy, wypada wspomnieć, że w XIX i XX w. najbardziej znaczące spory wśród niemieckich historyków średniowiecznego ustroju dotyczyły właśnie tej kwestii.

Wiek XIX był dla niemieckiej mediewistyki czasem urodzaju. Przyniósł krytyczne edycje podstawowych źródeł oraz spójne interpretacje ukształtowane pod widocznym wpływem ewolucjonizmu. W badaniach nad dziejami ustroju ludów germańskich we wczesnym średniowieczu wielki dorobek dziewiętnastowiecznej historiografii znalazł wyraz w klasycznych syntezach Georga Waitza, G.L. von Maurera, Ottona von Gierke, a zwłaszcza najwybitniejszego z mistrzów tej szkoły – Heinricha Brunnera[41]. Koncepcje ich nie były – rzecz jasna – identyczne, a ich dorobek nie sprowadzał się do badań nad kondycją społeczną ludności wolnej, ale łączyło ich tak widoczne podobieństwo poglądów, że późniejsi krytycy bez wahania sprowadzili je do wspólnego mianownika i opatrzyli wspólną nazwą: „teoria pospolitych wolnych" (Gemeinfreienlehre).

Klasyczna historiografia nie kwestionowała przywódczej roli arystokracji w systemie politycznym germańskich plemion i wczesnych państw sukcesyjnych, przypisywała jednak kluczową rolę wolnemu pospólstwu. Od Mösera po Brunnera, czołowi badacze zgodnie uważali wolną ludność pospolitą za trzon tradycyjnego społeczeństwa, podstawę organizacji plemiennej i fundament królewskiej władzy. Chodziło przy tym nie tylko o siłę liczebną wolnych drobnych posiadaczy, ale o ich rolę w siłach zbrojnych opartych na pospolitym ruszeniu, a zwłaszcza o polityczne znaczenie ich udziału w wiecach oraz o ich bezpośrednią, publiczną podległość królowi. Proces degradacji wolnego pospólstwa datował się, zdaniem historyków szkoły klasycznej, od IX w. i wiązał się ze spowodowaną przez feudalizację i przywileje immunitetowe erozją publicznych struktur karolińskiego państwa.

Późniejsi krytycy słusznie wytknęli klasykom dziewiętnastowiecznej historiografii anachroniczną interpretację ustroju plemion germańskich w kategoriach demokracji oraz trafnie zaobserwowali związek między pracami starych mistrzów a demoliberalnym poglądem na świat. Związek ten stał się dla niemieckich historyków nowej szkoły tym łatwiej dostrzegalny, że oni sami nie podzielali już kanonów liberalnego światopoglądu ani demokratycznych złudzeń. Na ich sposób myślenia o współczesności i o historii przemożny wpływ wywarło pokoleniowe doświadczenie narodowego so-

cjalizmu. A. Waas stwierdził to otwartym tekstem. W jego oczach „bankructwo myśli liberalnej" po 1933 r. uzasadniało krytyczny stosunek do wizji dziejów stworzonej przez historyków minionego właśnie okresu. Szczególnie godne krytyki wydawało mu się tak często występujące w dziełach szkoły klasycznej pojęcie wolności[42]. Nowa szkoła zbudowała nowy obraz germańskiej przeszłości, w którym podstawową rolę odgrywała kategoria władztwa (*Herrschaft*). Według współtwórcy tej szkoły, Heinricha Dannenbauera, pełną wolnością cieszyć się mogli w tradycyjnych społeczeństwach wczesnego średniowiecza jedynie najsilniejsi, gdyż „pierwotnym stanem" (*Urzustand*) tych społeczeństw było „władztwo możnych" (*die Herrschaft… einzelner Mächtiger*)[43].

W tym właśnie duchu E.F. Otto, a w ślad za nim inni autorzy nowej szkoły redefiniowali występującą w źródłach kategorię wolnego pospólstwa (*liberi*, *ingenui*, frilingowie). Termin „wolni" miałby oznaczać ludzi podopiecznych, chronionych przez władztwo możnych lub – jeśli siedzieli na królewskiej ziemi – przez władztwo króla. Theodor Mayer, Heinrich Dannenbauer i Otto Brunner redefiniowali także pojęcie średniowiecznego państwa, odmawiając mu terytorialnego charakteru w nowożytnym rozumieniu. Wczesne państwo stanowiło według nich system związków osobowych złożony z prywatnych władztw arystokracji oraz podobnego do nich władztwa króla. Wolnych o skromnej pozycji społecznej, którzy mieli własne gospodarstwa i znajdowali się poza zasięgiem posiadłości Kościoła i świeckiej arystokracji, uznano za osadników na królewskiej ziemi. Z tytułu użytkowania tej ziemi podlegali oni władztwu króla i byli zobowiązani do służby wojskowej oraz innych świadczeń na rzecz panującego. Tak, w opozycji do „teorii pospolitych wolnych", zrodziła się w latach trzydziestych i czterdziestych XX w. „teoria wolnych królewskich"[44].

Prekursorem tej koncepcji był Fedor Schneider, który w 1924 r. opublikował obszerną pracę poświęconą longobardzkim arimannom. Germański wyraz *herimann* (od *heri* – wojsko i *mann* – mąż, człowiek), zapisywany także w zlatynizowanym brzmieniu jako *arimannus*, był w edyktach Rotariego, Liutpranda i Ratchisa oraz w dokumentach VIII w. ogólną nazwą longobardzkich wojowników. Schneider nadał temu pojęciu szczególny sens, opierając się na retrogresywnym wykorzystaniu późnych, niekiedy nawet trzynastowiecznych dokumentów i na śmiałym wnioskowaniu z brzmienia nazw miejscowych. Zabiegi te i wyobraźnia historyczna doprowadziły go

do wniosku, że władcy Longobardów – po podboju Italii i przejęciu majątków cesarskich oraz dóbr rzymskiej arystokracji – utworzyli w strategicznych punktach specjalne kolonie wojskowych osadników na królewskiej ziemi. Arimannowie występujący w longobardzkich edyktach i w dokumentach z VIII w. oraz w karolińskich kapitularzach byli według Schneidera takimi właśnie osadnikami. Domniemanym koloniom owych osadników nadał badacz nazwę arimanii, doszukując się śladów takiej instytucji we włoskim nazewnictwie miejscowym. W myśl teorii Schneidera obowiązek udziału w wyprawach wojennych i wiecach sądowych, a w czasach karolińskich także powinność budowy mostów, ciążyły na arimannach dlatego, że nie mieli oni jakoby ziemi na pełną własność, lecz tylko użytkowali ziemię królewską[45].

Prace Fedora Schneidera stały się filarem teorii wolnych królewskich i posłużyły jej zwolennikom za wzór. Kolejni badacze przedstawiali stosunki w rozmaitych częściach państwa Franków na podobieństwo schneiderowskich arimanii[46]. Karl Bosl umieścił w takim schemacie całą wolną ludność określaną w źródłach terminami *liberi* lub *ingenui*: „Rozumiemy owych *liberi*, to jest wolnych, jako orężnych osadników wojskowych i karczowników, których król lub książę ulokował na terenie swojego państwa w miejscach o strategicznym znaczeniu, przydzielając im w dziedziczne użytkowanie jednołanowe gospodarstwa. Ci «wolni» płacili [królowi] dziedziczny czynsz z użytkowanej ziemi (…), a także daninę wojenną, jeżeli nie udawali się [akurat] osobiście na wyprawę". Heinrich Dannenbauer przedstawił podobny pogląd w postaci definicji: „Wolni królewscy są to, jak w i a d o m o [podkr. moje – K.M.], ludzie siedzący na królewskiej ziemi, osobiście wolni, ale ograniczeni w prawach właścicielskich, zobowiązani do służb i świadczeń na rzecz panującego w postaci królewskiego czynszu oraz – nade wszystko – służby wojskowej i innych świadczeń o militarnym charakterze"[47].

Występujące w źródłach karolińskich daniny wolnych drobnych posiadaczy na rzecz monarchii uznał Dannenbauer za nieomylną „oznakę rozpoznawczą (*Leitfossil*) pozwalającą zidentyfikować frankijskie kolonie osadników wojskowych", gdyż „*census regius, tributum, fiscus*, czy jak jeszcze nazywano te daniny, były świadczeniami należnymi królowi od wolnych osadników za użytkowanie monarszej ziemi"[48]. Myśl, że daniny wolnej ludności kraju mogły być publicznym ciężarem na rzecz państwa, a nie

opłatą za korzystanie z cudzej (królewskiej) ziemi, nie przychodziła do głowy twórcom teorii wolnych królewskich, bo nie godziła się z ich wyobrażeniem o „państwie związków osobowych”.

Również służbę wojskową traktowano jako ciężar z tytułu osiadłości na królewskim gruncie. Wiara czyni cuda. Dannenbauer był naprawdę przekonany, że stwierdzając istnienie kolonii wojskowych osadników tam, gdzie dokumenty wspominają o daninach dla królewskiego skarbu lub o obowiązku służby wojskowej, wyprowadza wniosek ze źródeł, a nie dedukuje go ze swoich własnych założeń.

Teoria wolnych królewskich była produktem wyobraźni historycznej związanej z klimatem umysłowym lat trzydziestych i czterdziestych XX w. Twórcom tej koncepcji nieraz wytykano wpływ tamtych doświadczeń na ich sposób myślenia, a także przypominano ich polityczną aktywność w III Rzeszy[49]. Okoliczności te, niewątpliwie istotne dla historii kultury XX w., nie mają jednak znaczenia dla weryfikacji tez o ustroju średniowiecznych społeczeństw. Każdy sposób myślenia o przeszłości wiąże się z jakimś sposobem wartościowania i rozumienia współczesnego świata. Rozbieżność sądów wartościujących, choćby w postaci odmiennych ocen ważności, jest zawsze obecna w sporach o interpretację procesów historycznych. Dlatego spory te nie są do końca rozstrzygalne. Być może w takiej sytuacji, zamiast zarzucać fałsz wypowiedziom, które są wyrazem odmiennego poglądu na świat, należałoby raczej spisać protokół rozbieżności.

Nie oznacza to, że historykowi wszystko wolno. Granice relatywizmu wyznaczone są w naszym zawodzie przez ogólnie uznane rygory postępowania badawczego. To jest nasza procedura weryfikacji: twierdzenia, które nie liczą się z warsztatowymi regułami interpretacji zasobu źródłowego, odrzucamy jako fałszywe. Słabą stroną „teorii wolnych królewskich” nie były jej światopoglądowe uwarunkowania, lecz nie dająca się usunąć bez naruszenia warsztatowych reguł gry niezgodność ze źródłami. Czasem pokrywano tę niezgodność milczeniem i pomijano kłopotliwe informacje, a nawet niewygodne kategorie źródeł (spisy praw barbarzyńskich), czasem poddawano je rażąco naciąganym zabiegom interpretacyjnym lub równoważono wymowę tekstu źródłowego sugestywną retoryką. Nie były to solidne fundamenty.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w., gdy badacze nowego pokolenia targnęli się na autorytety lat czterdziestych, teoria wolnych

królewskich nie wytrzymała próby weryfikacji. We Włoszech Giovanni Tabacco poddał miażdżącej krytyce wywody Fedora Schneidera o arimannach. Tabacco udowodnił, że w edyktach królewskich VII i VIII w. łacińskim wyrazem *exercitales* lub jego germańskim synonimem *arimanni* określano ogół wolnych Longobardów. Wszyscy oni bowiem, bez względu na stopień zamożności lub ubóstwa, byli wojownikami. Nawet *minimi homines exercitales*, którzy w ogóle nie mieli własnej ziemi ani własnego domu, lecz siedzieli jako dzierżawcy w prywatnych lub kościelnych posiadłościach, mimo ubóstwa podlegali mobilizacji na wyprawy w charakterze pieszych łuczników. Obowiązek służby wojskowej nie miał nic wspólnego z rzekomą osiadłością na królewskiej ziemi, lecz ciążył na każdym wolnym mężczyźnie z plemienia Longobardów. Znaczna większość arimannów miała zresztą ziemię na pełną własność, a ich publiczny stosunek do króla nie nosił znamion zależności gruntowej. O specjalnych koloniach wojskowych osadników królewskich źródła z VII i VIII w. ani z czasów panowania Karolingów w ogóle nie wspominają. Nic nie wskazuje na istnienie takiej instytucji[50].

Argumentacja Tabacco była nie do odparcia. Żaden głos nie podniósł się w obronie tez Schneidera. Longobardzki filar i pierwowzór „teorii wolnych królewskich" okazał się konstrukcją z papieru i został pogrzebany bez rozgłosu. W Niemczech prace Tabacco nie wywołały zrazu większego rezonansu, co tylko częściowo wytłumaczyć można barierą językową. Nie podjęto również obrony teorii wolnych królewskich przed krytyką ze strony E. Müller-Mertensa, którego książkę z 1963 r. dość powszechnie uznawano za marksistowską (autor był z NRD)[52]. Wkrótce jednak przeciw koncepcjom H. Dannenbauera, Th. Mayera i K. Bosla wystąpili badacze z Republiki Federalnej. Niezależnie od tego, jakie znaczenie mogła tu mieć zmiana klimatu umysłowego w Europie końca lat sześćdziesiątych, krytycy obnażyli lukę między teorią wolnych królewskich a źródłami.

W 1969 r. Hermann Krause wykazał przekonująco, że *liberi* prawa Bawarów nie mogli być, jak to utrzymywał K. Bosl, osadnikami na monarszej ziemi, gdyż posiadali z reguły swoje dziedziny na pełną, alodialną własność. Kodyfikator zapisał to jednoznacznie w tytułach II, paragraf I i VII, paragraf 4. Krause zwrócił ponadto uwagę, że *liberi homines* stanowili w prawie Bawarów zbiorowość społecznie zróżnicowaną. Zaliczali się do niej zarówno możni (*procers, primati*), jak i pomniejsi (*minores personae),* a nawet „ludzie wolni, chociaż ubodzy" (*liberi, quamvis pauperes*), którym też przysługiwały właścicielskie prawa do ziemi, chyba że któryś z własnej woli wyzbył się ojcowizny. Tylko o wojskowych kolonistach osadzonych na królewskiej ziemi nie wspomina ani *Lex Baiuvariorum*, ani inne bawarskie źródła z VIII-IX w[53].

Zasadniczą rewizję „teorii wolnych królewskich" przyniosły opublikowane w latach 1973-1978 prace Hansa K. Schulze. W książce poświęconej karolińskiej organizacji hrabstw na wschód od Renu obalił on tezy Dannenbauera o centenach jako koloniach wojskowych osadników w posiadłościach monarszych, wykazał terytorialny charakter okręgów komesowskich i podważył koncepcję „państwa związków osobowych". Ponadto badania Michaela Gockela, do których Schulze nawiązał, podważyły interpretację

danin wolnej ludności na rzecz skarbu królewskiego jako rzekomego czynszu za ziemię i dostarczyły ważkich argumentów przemawiających za publiczną genezą tych ciężarów. Niemal równocześnie Heike Grahn-Hoek wykazała, że w VI w. nie było u Franków prawnostatusowego przedziału między możnymi a ogółem wolnych współplemieńców. Wreszcie Johannes Schmitt w dysertacji, która początkowo zamierzona była jako replika na książkę Müller-Mertensa, przeprowadził systematyczny przegląd informacji o ludziach wolnych (*liberi, ingenui, franci)*, w źródłach karolińskich nie znajdując ani jednej wzmianki, o której można by twierdzić, że dotyczyła „wolnych królewskich". Kropkę nad „i" postawił H.K. Schulze, uznając *Königsfreien* za byt postulowany przez badaczy, ale nieobecny w źródłach i zapewne fikcyjny[54].

Michael Borgolte ubolewał, że destrukcja teorii wolnych królewskich grozi mediewistyce regresem, gdyż stwarza pokusę powrotu do spójnych, urzekających logiką konstrukcji szkoły klasycznej[55]. Za tak wyrażoną obawą kryje się milczące, a przecież dyskusyjne założenie, jakoby teoria wolnych królewskich stanowiła krok naprzód. Zresztą obawa, że powrócimy do Maurera, wydaje się płonna. Żyjemy w innym świecie i trudno przypuścić, że ktoś będzie dopatrywać się w germańskich lub słowiańskich instytucjach wiecowych prawzoru demokracji. Nie możemy patrzeć na przeszłość przez okulary Heinricha Brunnera, chociaż wiele jego interpretacji ostało się krytyce. Powrót do klasycznej koncepcji *Gemeinfreien* nie jest już możliwy. Nie da się też wskrzesić teorii wolnych królewskich. Na jej miejscu nie pojawiła się jednak jakaś nowa doktryna. Krytycy, którzy zweryfikowali negatywnie twierdzenia Heinricha Dannenbauera, Theodora Mayera i Karla Bosla, są zgodni, że za wyrazami *liberi* lub *ingenui* nie kryje się w źródłach jednoznaczna treść pojęciowa. Środowisko wolnych współplemieńców było społecznie zróżnicowane, przy czym modele tego zróżnicowania i jego formy prawne przedstawiały się rozmaicie u różnych ludów[56]. Pogląd ten podzielam, trudno jednak uznać go za teorię. Po wielkich sporach o wolną ludność w tradycyjnych społeczeństwach świata germańskiego pozostały na pobojowisku odłamki zburzonych doktryn. Nie musimy do nich powracać.

*

Termin „pospolici wolni” jest gabinetową konstrukcją stworzoną przez uczonych, ale ma podstawę w systemie pojęciowym niektórych ludów. Używając tego terminu, zakładamy, że wolna ludność dzieliła się na dwie odrębne pod względem prawnym kategorie: szlachetnie urodzonych i pospólstwo. Podział taki występuje rzeczywiście w prawach Sasów, Fryzów i Turyngów. Wyższy wergeld, wyższe nawiązki i większa wiarygodność odróżniały w tych prawach ludzi szlachetnie urodzonych (*nobiles*, edelingowie) od pozostałych, zwanych po prostu wolnymi (*liberi*, *ingenui*, frilingowie). Przynależność do kategorii edelingów wyznaczona była przez urodzenie, wobec czego frilingów, którzy nie pochodzili ze szlachetnych rodów, można zasadnie określić jako wolnych pospolitej kondycji. W tym wypadku *liber* to rzeczywiście *Gemeinfrei.*

O pospolitych wolnych można jednak mówić tylko tam, gdzie istniał społeczno-prawny podział na arystokrację i pospólstwo. Grahn-Hoek zwróciła uwagę na nieobecność takiego podziału u Franków w VI-VII w.[57]. Byli tam oczywiście możni, ale nie stanowili wyodrębnionej prawnie, zamkniętej grupy. Podstawowym probierzem kondycji prawnej człowieka była w *leges barbarorum* wysokość wergeldu. Zarówno w prawie salickim, jak i w prawie ripuarskim wszystkim wolnym Frankom przysługiwał jednakowy wergeld: 200 solidów. Osoby pełniące funkcje publiczne chronione były potrójnym wergeldem, ale nie dotyczyło to ich dzieci ani ich samych, gdy opuścili urząd lub królewską drużynę. Podwyższona ochrona wiązała się z funkcją, a nie z urodzeniem. Zasada potrojenia wergeldu w związku z wykonywaniem funkcji administracyjnej lub służby w królewskiej drużynie dotyczyła zresztą w państwie merowińskim nie tylko wolnych Franków, ale także wolnych Rzymian, a nawet królewskich litów (*pueri regis*). Nie miała przy tym znaczenia ranga sprawowanego urzędu. Potrójnym wergeldem chroniony był zarówno dygnitarz królewskiego dworu, jak *grafio* oraz najskromniejszy poborca (*sacebaro*)[58].

Nie ma powodu wątpić, że wśród Franków istniała polityczna i majątkowa elita złożona z możnych rodów, które mniej lub bardziej skutecznie pretendowały do faktycznego monopolu na sprawowanie najwyższych godności w państwie. Członkom tych rodów nie przysługiwały jednak z racji urodzenia większe prawa niż pozostałym wolnym współplemieńcom. Dlatego *Lex Salica* ani *Lex Ribuaria* nie operowały pojęciem arystokracji i nie miały odrębnej nazwy dla tej grupy społecznej. Wszystkich wolnych Franków, od

najbardziej wpływowych i zamożnych aż po najlichszych chudopachołków, określano tym samym terminem: *ingenui (liberi*). Tak samo brzmiała łacińska nazwa frilingów w prawie Sasów, a przecież nie oznaczała tego samego. Pojęcie wolnych miało u Franków szerszy zakres, a treści społeczne kryjące się za terminem *liberi* były bardziej zróżnicowane. Wbrew Heinrichowi Brunnerowi *liber* prawa salickiego nie odpowiadał historiograficznemu pojęciu *Gemeinfrei*. W odniesieniu do tych ludów, u których nie było prawnego wyodrębnienia arystokracji od pospólstwa, operowanie kategorią pospolitych wolnych nie ma właściwie sensu.

Również Prawda Ruska nie dzieliła wolnych na arystokrację i prosty lud. W pierwszym artykule Krótkiej Prawdy Ruskiej podkreślono, że stawka główszczyzny jest jednakowa dla wszystkich „mężów", czyli wolnych, bez względu na występujące wśród nich różnice społeczne. Jeżeli krewni ofiary zaniechają zemsty, to należy im się „40 grzywien za głowę, czy to będzie Rusin, albo gridin, albo kupiec, albo jabietnik, albo miecznik, czy to izgoj będzie albo Słowienin, to 40 grzywien położyć za niego". Nieco późniejszy artykuł 19 Krótkiej Prawdy oraz nowa redakcja artykułu i w Obszernej Prawdzie Ruskiej wprowadziły podwójną główszczyznę za zabójstwo książęcych urzędników, ale ich wywyższenie, podobnie jak u Franków salickich i ripuarskich, wiązało się z pełnioną funkcją, a nie z przyrodzonym statusem społeczno-prawnym.

Podziału na arystokrację i pospólstwo nie było w gruncie rzeczy także w prawie Bawarów. Nosiciele norm tego prawa zostali określeni jako wolni współplemieńcy (*liberi Baiuvarii*). Bez względu na to, czy byli ludźmi możnymi (*proceres*, *primati*), czy skromnymi lub zgoła ubogimi (*minores*, *pauperes*), przysługiwał im identyczny wergeld w wysokości 160 solidów. Tylko pięć wyszczególnionych z nazwy rodów (*genelogiae*) – Hosi, Draozza, Fagana, Hahilinga i Anniona – wyróżniono podwójnym wergeldem, ponieważ w bawarskiej hierarchii politycznej zajmowały one pozycję tuż za książęcą dynastią Agilulfingów (*Isti sunt quasi primi post Agilolfingos qui sunt de genere ducali; illis enim duplum honorem concedamus et sic duplam conpositionem accipiant)*[59]. Przytoczone sformułowanie – „przyznajemy im podwójną cześć i dlatego otrzymywać mają podwójne zadośćuczynienie" – utrzymane jest w stylistyce kapitularzy, co zdaje się wskazywać na innowację wprowadzoną do prawa Bawarów z inicjatywy króla Franków. Nie wchodząc w spekulacje na temat pochodzenia owych pięciu ro-

dów, wolno przypuszczać, że mamy do czynienia z pierwszym krokiem w kierunku prawnego wyodrębnienia arystokracji. Wergeld w wysokości 320 solidów należał się w tym wypadku z tytułu urodzenia, był więc dziedzicznym przywilejem. Ale ten przywilej dotyczył nielicznej grupy, której nie można było jeszcze określić inaczej niż przez imienne wyszczególnienie pięciu „genealogii". *Lex Baiuvariorum* nie dysponowała dla tych rodów wspólną nazwą (*nobiles* lub *adalinghi*), ponieważ w systemie pojęciowym tego prawa nie było miejsca dla kategorii dziedzicznej arystokracji. Podobnie więc jak w prawach Franków, również w prawie Bawarów termin *liberi* nie był synonimem gabinetowego terminu *Gemeinfreien.*

Prawa Franków i Bawarów oraz Prawda Ruska z jednej strony, a prawa Sasów, Turyngów i Fryzów z drugiej ujmowały, jak widać, pojęcie wolnych współplemieńców na dwa krańcowo różne sposoby. Pomiędzy tymi dwoma biegunami sytuował się system wergeldów u Alemanów, Burgundów i Longobardów. Opierał się on na zasadzie gradacji. Same nazwy kategorii, którym przysługiwały wyższe lub niższe stawki zadośćuczynienia, wyrażały przekonanie, że różnice pozycji społecznych wśród wolnych współplemieńców są różnicami stopnia. *Pactus Alamannorum* rozróżniał więc „przedniejszego Alemana" (*Alamannus primus)*, „średniego Alemana" (*medianus Alamannus*) i „pomniejszego Alemana" (*minoflidus*). Stawki ich wergeldów wynosiły odpowiednio 240, 200 i 160 solidów dla mężczyzn oraz 480, 400 i 320 solidów dla kobiet[60].

Podobny system gradacji społecznej znajdujemy u Burgundów. Chodzi przy tym o bardzo starą, plemienną tradycję prawną, w każdym razie wcześniejszą od zmian wprowadzonych przez królewską kodyfikację. W tytule II, paragraf 1 burgundzkiej *Liber constitutionum* ustanowiono bowiem regułę, że zbrodnicze zabójstwo „wolnego człowieka z naszego ludu" nie może być okupione inaczej niż krwią zbrodniarza. Eliminowało to ewentualność okupu. Jednocześnie kodyfikator zabronił krewnym ofiary wywierania zemsty na członkach rodu zabójcy. Mieli oni ścigać i zabić samego sprawcę zbrodni, nikogo poza tym. W tytule II, paragraf 2 wprowadzono jednak wyjątek od zasady „śmierć za śmierć": „Jeżeli komuś zadany będzie gwałt, tak że zostanie pobity lub zraniony, i ścigając napastnika zabije go powodowany bólem lub oburzeniem" – wówczas nie odpowiada za tę śmierć głową. Musi tylko przedstawić wiarygodnych świadków, którzy potwierdzą jego wersję zdarzenia, następnie zaś musi „zapłacić krewnym za-

bitego połowę okupu należnego wedle jakości osoby (*medietatem pretii secundum qualitatem personae*), a mianowicie: jeżeli zabije szlachetnego optymata (*obtimatem nobilem*), tytułem połowy okupu 150 solidów, jeżeli zaś przeciętnego człowieka z ludu (in *populo mediocrem*), 100 solidów; za pomniejszą osobę (*pro minore persona*) nakazujemy policzyć 75 solidów".

Wspomniany tu okup (dosłownie – „cena") za zabójstwo to nic innego jak wergeld. Mimo że w poprzednim paragrafie nie dopuszczono innego zadośćuczynienia niż śmierć zbrodniarza, stawki wergeldu były, jak widać, dobrze znane. Musiały one obowiązywać przez długi czas, zanim kodyfikacja króla Sigismunda z 517 r. nie poszła w kierunku przeciwnym niż inne *leges barbarorum* i nie wprowadziła zasady „śmierć za śmierć". Tytuł II, paragraf 2 nie tylko wprowadza wyjątek od tej zasady, ale i dostarcza wiadomości o stosunkach panujących w odległej przeszłości. Pozwala on stwierdzić, że w V w. – a może i w poprzednich stuleciach – wergeld burgundzkiego optymata był wart 300 solidów, wergeld „przeciętnego" Burgunda – 200, a pomniejszego (*minor*) – 150 solidów. Zarówno trójstopniowa skala, jak i słowne określenia pozycji społecznych wywodziły się z plemiennej tradycji. Niestety znamy te określenia tylko w wersji łacińskiej. Widać jednak, że operowano pojęciami wyrażającymi ideę stopniowania. Optymaci to dosłownie „najlepsi". Wyraz *nobilis*, dodany do tego określenia w tytule II, paragraf 2, nie wydaje się w tym wypadku terminem społeczno-prawnym, lecz pochwalnym epitetem („szlachetny"), w dalszym ciągu bowiem *Liber constitutionum* nazywa Burgundów o najwyższej pozycji społecznej optymatami, a nie nobilami[61]. Termin *mediocres* oznacza miejsce na środkowym szczeblu drabiny społecznej, a *minores* (dosłownie „mniejsi") to – podobnie jak u Longobardów – wolni o najniższej pozycji.

O wysokości wergeldu i o miejscu wolnego człowieka na społecznej drabinie decydowała w prawach Burgundów i Longobardów „jakość osoby". Edykt Rotariego podaje obok łacińskiego wyrażenia *secundum qualitatem personae* również jego rodzimy pierwowzór: *in angargathungi*. Było to stare, germańskie pojęcie, ważny element tradycyjnych wyobrażeń o społecznej strukturze. Uważna analiza longobardzkich edyktów daje szansę rozpoznania kryteriów, wedle których oceniano tę „jakość osoby".

Edykt Rotariego nie precyzował wysokości wergeldu. W grę wchodziły różne stawki i kodyfikator stwierdzał tylko, że trzeba w każdym wypadku oszacować należność. Już w 11 rozdziale czytamy, że zabójca „ma zapłacić

za tego zabitego tyle, na ile zostanie oceniony, to jest wergeld" (*conponat ipsum mortuum, sicut adpraetiatus fuerit, id est wergild*). Nie chodziło o negocjacje między stronami, lecz o wycenę według „jakości osoby". W rozdziale 14 zapisano, że zabójca wolnego człowieka musi zapłacić za swój czyn według *angargathungi*. Podobnie w rozdziale 48: „Jeżeli ktoś wybije innemu oko, [poszkodowany] ma być oceniony niczym martwy – tak jak w *angargathungi*, to jest według jakości osoby" (*pro mortuum adpretietur, qualiterin angargathungi, id est secundum qualitatem personae*), po czym sprawca winien mu zapłacić połowę oszacowanego w ten sposób wergeldu. Ta sama formuła powtarza się w rozdziale 74 zamykającym długi wykaz nawiązek za pobicia i zranienia: jeżeli zdarzy się, że poszkodowany w przeciągu roku umrze z odniesionych ran, „wówczas ten, kto zadał mu ciosy, ma zapłacić [za jego śmierć] tak, jak *in angargahtungi*, to jest według jakości osoby".

Wszystkie te zapisy dotyczyły mężczyzn. Za umyślne zabójstwo wolnej kobiety edykt Rotariego przewidywał ogromną karę 1200 solidów należną w połowie królowi, a w połowie krewnym ofiary. Żadna ocena według jakości osoby nie wchodziła tu w rachubę. Ocenę taką przeprowadzano jedynie w razie nieumyślnego spowodowania poronienia: „Jeżeli ta kobieta przeżyje, należy ją oszacować jako wolną według jej szlachetności (*apdraetietur ut libera secundum nobilitatem suam*) i połowę tego, ile ona będzie warta, ma zapłacić sprawca za śmierć samego dziecka. Jeżeli zaś ona umrze, winien zapłacić za nią według jej rodowitości (*conponat eam secundum generositatem suam*), oprócz tego dziecka, które zginęło w jej łonie, i niech ustanie wróżda, gdyż [sprawca] uczynił to nieumyślnie"[62].

Ze słów *adpraetietur ut libera secundum nobilitatem suam* wynika, że *nobilitas*, czyli szlachectwo było cechą właściwą wszystkim wolnym Longobardom – i kobietom, i mężczyznom – lecz nie wszystkim w jednakowej mierze. Inaczej mówiąc, szlachectwo podlegało u Longobardów stopniowaniu. Ocena zmarłej według stopnia jej szlachectwa służyła tu do określenia wysokości wergeldu, była więc dokładnie tym samym, co ocena według jakości osoby. Podobny sens miało wyrażenie *secundum generositatem suam* (według rodowitości), które nie przypadkiem pojawiło się właśnie w odniesieniu do kobiet. W razie nieumyślnego spowodowania śmierci ich wartość była pochodną wergeldu mężczyzn z ich rodu.

To, że Rotari nie ustanowił w edykcie stawek wergeldu, równało się pozostawieniu w mocy powszechnie znanych, choć nie utrwalonych na piśmie, zwyczajowych norm dotyczących tej sprawy. Każdy zainteresowany, a już na pewno każdy sędzia wiedział, jak ocenić jakość osoby oraz ile wynosi okup odpowiedni do tej jakości. Wiele dalibyśmy za tę wiedzę, pochodziła ona bowiem wprost z żywej tradycji prawa ustnego. Niestety, właśnie dlatego nie zapisano jej w najstarszym edykcie. Dopiero po 81 latach uczynił to król Liutprand.

W 721 r. Liutprand zaostrzył stare prawo dotyczące okupu za umyślne zabójstwo. Odtąd zabójca musiał oddać krewnym zabitego cały swój majątek, nawet jeśli przekraczał on znacznie tradycyjną wartość wergeldu. Jeżeli jednak „wolny człowiek, broniąc się, zabije innego wolnego człowieka i zostanie udowodnione, że zabił we własnej obronie, wówczas tak płaci za niego zadośćuczynienie, jak to jest zapisane w dawniejszym edykcie, który ustanowił sławnej pamięci król Rotari". W 724 r. Liutprand powrócił do sprawy, aby zasady z czasów Rotariego sprecyzować na piśmie: „Przypominamy, co już wcześniej postanowiliśmy, że kto zabije wolnego człowieka, traci całe swoje mienie. Ale ten, kto zabije, broniąc się, płaci zadośćuczynienie według jakości osoby. Teraz zaś postanowiliśmy określić, jak ma być ta jakość oceniana (*quomodo sit ipsa qualitas consideranda*). Zwyczaj jest mianowicie taki, że za najmniejszą osobę, co do której zostanie stwierdzone, że jest wojownikiem (*minima persona, qui exercitalis homo esse invenitur*), należy dać 150 solidów zadośćuczynienia, a za najprzedniejszego (*qui primus est*) 300 solidów. Co się zaś tyczy naszych gasindów [longobardzki odpowiednik wasali – K.M.] chcemy, aby w razie zabójstwa najmniejszego człowieka tej kategorii (*minimissimus in tali ordine*) zadośćuczynienie wynosiło 200 solidów z tej racji, że pozostawał w naszej służbie. Co do znaczniejszych zaś (*maioris vero*), stosownie do tego, jaka to będzie osoba, zadośćuczynienie wzrastać będzie aż do 300 solidów według oceny naszej lub naszych następców"[63].

Rotari potwierdził zasadę szacowania wergeldu według jakości osoby, ale nie określił żadnych wartości liczbowych, pozostawił zatem w mocy stary zwyczaj. Gdy Liutprand określał w edykcie z 724 r. minimalną i maksymalną wysokość wergeldu na podstawie starego zwyczaju (*consuitudo enim est*), miał na myśli ustną tradycję prawną. Ale tradycji tej odpowiadało w rozdziale 62 Liutpranda tylko to, co odnosiło się do ogółu longobardz-

kich wojowników. Odmienna norma dotycząca gasindów miała inny charakter: nie opierała się na starym zwyczaju, lecz wyrażała królewską wolę (*de gasindiis vero nostris volumus*). Jest to wyraźna wskazówka, że tradycja prawna została w tym punkcie zmodyfikowana. Król chciał zapewnić swoim gasindom uprzywilejowaną pozycję, podnosząc dolną granicę ich wergeldu oraz zastrzegając do swojego uznania ocenę „osobistej jakości" każdego z nich. Różnicę, jaka powstała między królewskimi gasindami a resztą wolnych Longobardów, trzeba było zapisać w edykcie. Zapis starej tradycji prawnej zawdzięczamy więc najprawdopodobniej temu, że król wprowadził do niej innowację.

Wergeld ustalany „według jakości osoby" był obcą prawu rzymskiemu instytucją prawa Longobardów. Z tego choćby powodu rozdział 62 edyktów Liutpranda precyzujący, „w jaki sposób ma być ta jakość [osoby] oceniana", dotyczył wyłącznie Longobardów. Na samym początku stwierdzono, że mowa będzie o wergeldzie wolnego człowieka, ale już w następnym zdaniu na miejscu wolnego (*liber homo*) pojawia się wojownik (*exercitalis homo*). Nic dziwnego, gdyż terminologia edyktów opierała się na aksjomacie, że każdy wolny Longobard jest wojownikiem. Już u Rotariego wyrażenia „niewolnicy należący do innych ludzi [niż król]" (*servi aliorum hominum*) i „niewolnicy należący do innych wojowników [niż król]", (*servi aliorum exercitalium*) traktowane były jak synonimy i występowały naprzemiennie. Także Liutprand operował zamiennie pojęciami wolnego człowieka (*quis liber homo*), Longobarda (*quis Langobardus*) i wojownika (*eremannus, exercitalis*)[64]. Wyrażenie *minima persona qui exercitalis homo esse invenitur* w edykcie z 724 r. zdaje się jednak wskazywać na szczególny sposób postępowania: zanim uznano, że „najmniejszej osobie" przysługuje wergeld w wysokości 150 solidów, należało zbadać i ustalić, czy był to wojownik. Ottorino Bertolini wnosił z tego, że jednak nie każdy wolny był wojownikiem, gdyż niektórym materialny niedostatek nie pozwalał zaopatrzyć się w odpowiedni ekwipunek[65].

Rozumowanie Bertoliniego trzeba odrzucić z dwóch powodów. Po pierwsze, rozdział 62 edyktów Liutpranda dotyczy każdego wolnego człowieka, którego wergeld ustala się zgodnie z prawem Longobardów. W tej sprawie kodyfikator wypowiedział się jednoznacznie i nie dopuścił żadnych wyjątków, na przykład ze względu na ubóstwo materialne. Po drugie, w rozdziale 83 edyktów Liutpranda ponownie występują „najmniejsi lu-

dzie” jako ci, „którzy nie mają własnego domu ani ziemi” (*minimi homines qui nec casas nec terras suas habent*), a jednak są zobowiązani do udziału w wyprawach wojennych. Walczyli oni pieszo, uzbrojeni – jak zapisano w rozdziale 2 i 3 edyktu Aistulfa z 750 r. – jedynie w łuk i strzały, ale na wojnę iść musieli. Obowiązek służby wojskowej opierał się bowiem na etniczno-prawnym, a nie na majątkowym kryterium. Każdy wolny Longobard był wojownikiem. *Minima persona*, ów najmniejszy, najniżej stojący człowiek, który jednak okazuje się wojownikiem (*qui exercitalis homo esse invenitur)*, odpowiada co do joty owym *minimi homines* bez własnej ziemi, którzy jednak muszą iść na wojnę (rozdział 83).

Wzmianka w rozdziale 62 o dociekaniu, czy ów *minimus homo* był, czy też nie był wojownikiem, rzeczywiście wskazuje, że jednak istnieli jacyś *minimi homines*, a może nawet jacyś posiadacze ziemi i domów, którzy byli wolni, ale nie zaliczali się do wojowników. Procedura ustalania wergeldu według jakości osoby nie dotyczyła ich wcale nie dlatego, że byli biedni. Nie podlegali oni służbie wojskowej, ponieważ byli Rzymianami. Ale w wypadkach wątpliwych trzeba było jakoś odróżnić Longobardów od Rzymian. W czasach Rotariego nie było to trudne. W czasach Liutpranda jednak Longobardów nie różniły już od Rzymian język ani wyznanie, a proces kulturowego zbliżenia był bardzo zaawansowany. Pozostawała różnica prawa etnicznego, lecz nikt przecież nie nosił jego znamion na czole. Najbardziej uchwytnym kryterium pozwalającym odróżnić Longobardów od Rzymian był obowiązek służby wojskowej. Lokalny urzędnik odpowiedzialny za pospolite ruszenie (*sculdahis*) oraz stojący nad nim dostojnik zarządu terytorialnego, czyli *dux* (wojewoda) lub królewski gastald, musieli przecież wiedzieć, kto podlega mobilizacji. Wystarczyło zrobić użytek z tej wiedzy, by ustalić, czy zabity *minimus homo* był Longobardem, którego wergeld wynosił co najmniej 150 solidów, czy też Rzymianinem, a więc osobą, którą edykt się nie zajmował. Sformułowanie *minima persona qui exercitalis homo esse invenitur* wskazywało kryterium, na podstawie którego określano przynależność etniczno-prawną w wypadkach wątpliwych.

W rozdziale 62 wymieniono tylko dwie wartości wergeldu – minimalną i maksymalną. To wystarczyło, żeby określić zakres modyfikacji wprowadzonej z woli króla do starego zwyczaju. Dolną stawkę trzeba było zapisać dlatego, że dla królewskich gasindów została ona podwyższona z ogólnie obowiązujących 150 do 200 solidów, górną zaś zanotowano dlatego, że

była ona maksymalna dla wszystkich bez wyjątku, przeto król, gdy wyznaczał według uznania okup za śmierć swojego gasinda, nie mógł przekroczyć pułapu 300 solidów. Sformułowanie, że przy wergeldzie wyższym od minimalnego należało za każdym razem ocenić, „w jaki sposób wynagrodzenie ma wzrastać aż do 300 solidów", pozwala domyślać się pomiędzy określonym w edykcie minimum i maksimum przynajmniej jednej jeszcze, pośredniej stawki wergeldu. Przemawia za tym również terminologia, która zakłada stopniowanie. Określenia „najmniejsi" (*minimi*) i „pierwsi" (*qui primi sunt*) sugerują istnienie średniego szczebla.

Sugestię tę potwierdza późniejszy o dwa lata edykt Liutpranda skierowany do urzędników odpowiedzialnych za mobilizację pospolitego ruszenia (rozdział 83). Kiedy trzeba będzie zebrać wojsko (*quando in exercito ambolare necessitas fuerit*) – napominał król – każdy *iudex* (wojewoda lub gastald) może zwolnić od udziału w wyprawie „nie więcej niż sześciu ludzi spośród tych, co mają tylko po jednym koniu, aby zabrać te sześć koni pod swoje juki. A spośród najmniejszych ludzi, którzy nie mają własnych domów ani ziemi (*de minimis hominibus, qui nec casas nec terras suas habent*), może zwolnić dziesięciu i oni temu dostojnikowi (*ad ipsum iudicem*) mają odrabiać po trzy dni pańszczyzny tygodniowo, dopóki on z kolei nie powróci z wyprawy". Możliwość taką w mniejszym zakresie mieli także lokalni urzędnicy niższej rangi. *Sculdahis* mógł zwolnić od udziału w wyprawie trzech wojowników mających po jednym koniu i zabrać ich konie pod juki oraz trzech pomniejszych (*minores homines*), aby zapewnić sobie na czas wyprawy od każdego z nich po trzy dni pańszczyzny w tygodniu. „*Saltarius* może sobie wziąć jednego konia, a spośród niżej stojących (*de minoribus*) zwolnić jednego człowieka, aby mu odrabiał pańszczyznę, jak to wyżej powiedziano. A jeżeli *iudex* lub *sculdahis* albo *saltarius* ośmieli się bez królewskiego pozwolenia lub polecenia zwolnić więcej ludzi zobowiązanych do udziału w wyprawie wojennej, niech zapłaci swój własny wergeld do świętego pałacu", czyli do skarbu królewskiego.

Obraz społecznego rozwarstwienia longobardzkich wojowników jest tu wyrazisty, ale niepełny. Pierwszą grupę, znacznie lepiej sytuowaną niż *minimi homines*, stanowią jeźdźcy. Nie są to ludzie możni, mają tylko po jednym koniu, ale nie jest do pomyślenia, żeby walczyli pieszo. Kiedy dowódca – *dux*, gastald lub *sculdahis* -zabierze takiemu jeźdźcowi konia, nie może on walczyć w sposób odpowiadający jego pozycji w wojsku i w społeczeń-

stwie, zostaje więc w domu. Nikt jednak nie spodziewa się, że w czasie wyprawy będzie on pracować w posiadłościach swoich zwierzchników. Niższą kategorię już znamy z rozdziału 62: to *minimi homines exercitales*. Należą oni do tych, co mają obowiązek iść na wojnę (*homines* […] *qui in exercito ambolare devit*), ale są spauperyzowani – nie mają własnej ziemi i siedzą zapewne w cudzych majątkach jako dzierżawcy. Zwalnia się ich od udziału w wyprawie nie po to, żeby im zabrać jakieś konie, ale żeby ich samych wykorzystać jako pańszczyźnianą siłę roboczą w dobrach dowódców, dopóki nie skończy się wojna. Mobilizacja takich jak oni wolnych dzierżawców powodowała bowiem w posiadłościach longobardzkiej elity niedobór rąk do pracy. Koni zaś, w każdym razie takich, na których można by walczyć, *minimi homines* najwidoczniej nie mieli. Szli na wyprawę i walczyli jako wojownicy piesi.

W rozdziale 83 nie wspomniano o ludziach najzamożniejszych i najlepiej uzbrojonych, którzy mieli więcej niż jednego wierzchowca, ale nikt nie ważyłby się zabierać im koni pod swoje juki. W rozdziale 62 występują oni jako „najprzedniejsi", a właściwie „pierwsi" (*qui primi sunt*) i są chronieni wergeldem 300 solidów. Powód, dla którego pominięto ich w rozdziale 83, jest oczywisty: takich ludzi nikt nie miał prawa zwolnić od udziału w wyprawie wojennej. W prawach Aistulfa z 750 r. (rozdział 7) zapisano, że urzędnicy, którzy ośmielą się zwalniać z wojska do domu ludzi możnych (*homines potentes dimittunt ad casa seu de exercitu*), zapłacą karę przewidzianą w edykcie Liutpranda, czyli własny wergeld.

Nakazy, zakazy i kary mnożące się w edyktach z VIII w. świadczą o postępującej erozji tradycyjnych wartości ludu wojowników. W czasach Liutpranda pauperyzacja skłaniała część wojowników do uchylania się od służby wojskowej, a ich dowódcy, zamiast mieć tych ludzi pod swoją komendą, woleli mieć ich raczej na swoich polach uprawnych jako robotników do orki lub żniw. Król widział w tym nie tylko osłabienie siły liczebnej wojska, ale nade wszystko podważenie tradycyjnych podstaw ładu państwowego. Bronił więc ustrojowej zasady: *minimi homines* muszą walczyć, gdyż są wolnymi Longobardami.

Zmiany społeczne i wpływ rzymskiego otoczenia podważały jednak plemienną tradycję i siłę oddziaływania jej wzorów. W edykcie z 726 r. Liutprand sięgnął po królewski nakaz i zakaz tam, gdzie dawniej wystarczała tradycja. Trzeba było ukrócić nadużycia przy mobilizacji wojska. Ale tego,

że arimannowie mogliby zaniedbać posiadania i noszenia broni, czyli okazywania swojej pozycji społecznej, Liutprand jeszcze się nie obawiał. W rozdziale 4 edyktu z 745 r. król Ratchis uznał, że i w tej sprawie trzeba wesprzeć normę tradycyjnej kultury administracyjnym nakazem i karą: ustanowił, że arimannowie wezwani do konnego orszaku, by towarzyszyć gastaldowi lub wojewodzie w rozjazdach po kraju, winni mieć ze sobą tarczę i włócznię. Kto stawił się bez wymaganego uzbrojenia, musiał zapłacić swojemu zwierzchnikowi 20 solidów kary, a sam *iudex*, jeśli nie egzekwował tego obowiązku od podwładnych, musiał zapłacić królowi swój własny wergeld. W czasach Aistulfa lekceważenie tradycji zbrojnej zatoczyło jeszcze szersze kręgi i sięgnęło nawet środowiska „najprzedniejszych" wojowników. Skłoniło to króla do wydania szczegółowych nakazów.

W rozdziale 2 edyktu Aistulfa z 750 r. „ustanowiono, że taki człowiek, który posiada [w swoim majątku] siedem gospodarstw chłopskich (*qui habet septem casas massarias*), winien mieć swój pancerz z pozostałym rynsztunkiem, musi też mieć konie. A jeżeli będzie miał więcej [gospodarstw], to musi mieć odpowiednio większą liczbę koni i pozostałego uzbrojenia. Spodobało się też, aby ci ludzie, którzy nie mają [w swoim majątku] gospodarstw chłopskich, ale posiadają [przynajmniej] 40 mórg ziemi, mieli konia, tarczę i włócznię. Również co do mniejszych ludzi (*de minoribus hominibus*) spodobało się królowi, aby, jeżeli mogą mieć tarczę, mieli kołczan ze strzałami i łuk". Rozdział 3 stawiał analogiczne wymagania ludziom utrzymującym się z handlu, a zapewne i rzemiosła: „Również co się tyczy takich ludzi, którzy są kupcami i nie mają dóbr ziemskich (*negotiantes sunt et pecunias non habent*): ci, którzy są znaczniejsi i możni (*maiores et potentes*), winni mieć pancerz i konie, tarczę i włócznię, ci, którzy następują po nich (*qui sunt sequentes*), niech mają konie, tarczę i włócznię, a ci, którzy są mniejsi (*qui sunt minores*), niech mają kołczan ze strzałami i łuk".

Włoscy historycy dopatrują się w tym edykcie rewolucyjnej zmiany zasad, na których opierał się obowiązek służby wojskowej. Przedtem na wojnę szli wszyscy wolni Longobardowie i nikt poza nimi. Aistulf miałby zamiast kryterium etniczno-prawnego wprowadzić kryterium ekonomiczne. Od tej pory służba wojskowa ciążyłaby na każdym, kto miał odpowiednią podstawę majątkową, bez względu na to, czy był Longobardem, czy Rzymianinem[66].

Nie podzielam tego poglądu. Rozdział 2 praw Aistulfa jest opatrzony nagłówkiem jasno określającym przedmiot regulacji: „O tych ludziach, którzy mogą mieć pancerz, ale go nie mają, oraz o pomniejszych ludziach, którzy mogą mieć konia, tarczę i włócznię, ale nie mają, tudzież o tych ludziach, którzy nie mogą mieć [takiego uzbrojenia] ani nie mają z czego zgromadzić na to środków, ale powinni mieć [przynajmniej] tarczę i kołczan". Jak widać, chodziło wyłącznie o stawiane wojownikom, zależnie od stopnia ich zamożności lub ubóstwa, wymagania w zakresie standardu uzbrojenia. W rozdziałach 2 i 3 edyktu z 750 r. nie ma ani słowa o tym, kto podlega, a kto nie podlega obowiązkowi służby wojskowej. Edykt Aistulfa nie dotyczył tej sprawy i nie ma powodu przypuszczać, że w tej materii nastąpiła jakaś zmiana.

Owszem, Aistulf wprowadził korelację między stanem posiadania a standardem uzbrojenia. Zarazem jednak nie ulega wątpliwości, że wymagał on posiadania jakiegokolwiek uzbrojenia tylko od tych, na których ciążył obowiązek służby wojskowej. Znamienne jest więc to, że w rozdziale 2, gdzie wymagany ekwipunek bojowy powiązano precyzyjnie z rozmiarami własności ziemskiej, w ogóle nie określono dolnej granicy zamożności, a raczej granicy ubóstwa, poniżej której nie żądano już od człowieka, żeby szedł na wojnę i miał jakąś broń. Trzecią, najniższą kategorię wojowników stanowili *minores* wyekwipowani do walki w charakterze pieszych łuczników. Nie mieli oni nawet 40 mórg ziemi, a brak w edykcie wzmianki o jakimkolwiek minimum własności nieruchomej pozwala przypuszczać, że w znacznej części byli to wolni dzierżawcy chłopskiego typu. Liutprand wyrażał się o nich jasno: *minimi homines*, którzy nie mają własnego domu ani ziemi, ale muszą iść na wojnę. Pod tym względem nic się nie zmieniło. W czasach Aistulfa, podobnie jak w czasach Liutpranda, obowiązek służby wojskowej nie był oparty na kryteriach majątkowych. Od ludzi określonych w edykcie terminem *minores* wymagano posiadania łuku i udziału w wojnach nie dlatego, że byli majętni, lecz dlatego, że byli wolnymi Longobardami. Aistulf nie zmienił tej tradycyjnej zasady.

Również podział wojowników na trzy kategorie oraz rodzaj uzbrojenia każdej z nich nie wydaje się rewolucyjną nowością wprowadzoną dopiero w 750 r. *Minores*, którzy nie mieli nawet 40 mórg ziemi i szli na wojnę jako piesi łucznicy, odpowiadają co do joty kategorii określonej w rozdziałach 62 i 83 edyktów Liutpranda jako *minimi homines exercitales*. Sformułowa-

ne przez Aistulfa wymaganie posiadania przez średniozamożnych wojowników konia, tarczy i włóczni odpowiada w zupełności temu standardowi uzbrojenia, którego domagał się król Ratchis od arimannów wezwanych do orszaku wojewody lub gastalda. Do tej samej kategorii należeli w czasach Liutpranda jeźdźcy mający tylko po jednym koniu, których zwalniano od udziału w wyprawie, jeżeli dowódca zabrał tego konia pod juki. Aistulf nie wykreował nowej rzeczywistości, określił tylko edyktem ścisłą korelację między rozmiarami własności ziemskiej a wymaganym standardem ekwipunku bojowego. Był to środek dyscyplinujący podjęty w obliczu rozprzężenia. Na długo przed 750 r. najubożsi Longobardowie stawali na wyprawy pieszo, zbrojni w łuki i strzały, drobni posiadacze – konno, z tarczą i włócznią, a możni co najmniej we dwa konie, z ekwipunkiem pancernego jeźdźca. Wyposażenie wojenne było od niepamiętnych czasów sprawą prestiżu, widomą oznaką pozycji społecznej. Kiedy osłabło oddziaływanie tego wzoru tradycyjnej kultury na zachowania społeczne, król Aistulf zdecydował się wesprzeć stary zwyczaj administracyjnym nakazem. Ani jednak Aistulf, gdy normował standard uzbrojenia, ani Liutprand, gdy przeciwstawiał się zbyt licznym zwolnieniom uboższych wojowników od stawania na wyprawy, nie zamierzali reformować organizacji sił zbrojnych i struktur państwa. Przeciwnie: starali się powstrzymać rozkład tradycyjnego ładu i wymusić nakazem przestrzeganie dawnych zasad[67].

Kiedy chodziło o ludzi czerpiących dochody z ziemi, łatwo było określić progi zamożności. Miejskim kupcom i rzemieślnikom musiał jednak Aistulf poświęcić osobny rozdział. Powód był oczywisty i został w uproszczeniu przedstawiony na początku rozdziału 3: ci ludzie nie mają majątków ziemskich (*pecunias non habent*). W rzeczywistości *negotiantes* często mieli ziemię na wsi, ale przeważną część dochodów czerpali z handlu, więc rozmiary własności gruntowej nie były miarodajnym wskaźnikiem ich zamożności. Znamienne, że w braku łatwo uchwytnego, wymiernego kryterium zamożności król zadowolił się nazwami trzech kategorii społecznych: „znaczniejsi i możni” (*maiores et potentes*), „następujący po nich” (*sequentes*) i „pomniejsi” (*minores*). To wystarczyło. Wiedza o przynależności jednostki do którejś z tych kategorii musiała być w lokalnym środowisku notoryczna i dostępna królewskim urzędnikom, skoro na tej wiedzy oparto precyzyjne wymagania dotyczące uzbrojenia. Trójstopniowy podział wolnych Longobardów na *maiores*, *sequentes* i *minores* nie został wprowadzony edyktem

przez Aistulfa, lecz opierał się na starym zwyczaju, do którego król odwołał się w braku innego kryterium. Widoczne jest, że w rozdziałach 2 i 3 edyktu z 750 r. stosowano taką samą gradację społeczną w mieście i na wsi. Analogiczne były też wymagania dotyczące ekwipunku wojennego, tyle że posiadaczom ziemskim można było dokładnie dopasować te wymagania do rozmiarów majątku, a kiedy chodziło o kupców, trzeba było się oprzeć na tradycyjnej wiedzy o pozycji społecznej każdego z nich.

Ta tradycyjna wiedza musiała mieć sens praktyczny, inaczej nie byłaby notoryczna i dostępna także królewskim urzędnikom. Musiał istnieć jakiś ważny powód, dla którego ludzie orientowali się, kto jest *maior*, kto *sequens*, a kto *minor*. W 62 rozdziale edyktów Liutpranda występują dwa segmenty tej triady: najniższy (*minima persona exercitalis*) i najwyższy (*qui primus est*). Różniły się one wysokością wergeldu. W lokalnym środowisku wolnych Longobardów, którzy wiedzieli o sobie nawzajem wszystko, bez większego trudu umiano określić „osobistą jakość" każdego człowieka. Podział na możnych, pośrednich i pomniejszych opierał się na tej wiedzy, która wiązała się z oceną wergeldu *secundum qualitatem personae*. Na jakich zatem tradycyjnych kryteriach opierała się ta ocena, niegdyś tak oczywista, że Rotari nie uważał za potrzebne wchodzić w szczegóły?

Na pewno nie na progach majątkowych, które wprowadził dopiero Aistulf, aby przeciwdziałać zaniedbaniom w dziedzinie uzbrojenia. Trójstopniowa gradacja społeczna wolnych Longobardów istniała jednak na wiele pokoleń przed Aistulfem. Był to element tradycyjnego ładu, podobnie jak odpowiednie do różnic społecznych różnice wojennego ekwipunku. Ani Rotari, ani nawet Liutprand nie musieli jeszcze nakazywać arimannom, żeby się należycie uzbroili. Królestwo Longobardów było zorganizowane jako polityczna wspólnota wojowników. Pozycja wolnego Longobarda w społeczeństwie wiązała się ściśle z miejscem, jakie zajmował on w plemiennym wojsku. Najbardziej znaczącym i najłatwiej uchwytnym wskaźnikiem „jakości osoby" był w tym środowisku standard posiadanego ekwipunku wojennego. Gradacja społeczna wyrażona w trójstopniowej skali wergeldów wiązała się zapewne z przekonaniem, że wartość bojowa wojownika jest miarą jakości człowieka.

Może mamy tu do czynienia z hierarchią wartości ukształtowaną w okresie zbrojnych wędrówek. Longobardowie budowali swoje państwo w Italii jako zdobywcy, którzy nie zdołali opanować głównych stolic kraju, zapew-

nić sobie współpracy miejscowych elit i przejąć struktur rzymskiej państwowości. Okoliczności te wywarły głęboki i trwały wpływ na ustrojowy kształt i na ideowe podstawy longobardzkiej monarchii. Długie trwanie kategorii pojęciowych i norm prawnych, które utożsamiały lud z wojskiem i wolnego człowieka z wojownikiem, pozostawiło w źródłach wyraźny ślad. Edykty longobardzkich królów wysuwają na pierwszy plan militarny aspekt gradacji społecznej wolnych współplemieńców. Ani w Pakcie Alemanów, ani w prawach Burgundów nie odnajdziemy tego tropu. Zbieżność pojęć i terminów (trójstopniowa skala pozycji społecznych ocenianych „według jakości osoby"), a także zbieżność burgundzkich i longobardzkich stawek wergeldu (150, 200 i 300 solidów) zdają się jednak wskazywać na podobieństwo ich historycznego rodowodu. Może więc militarny wymiar gradacji społecznej odgrywał istotną rolę również w plemiennej przeszłości Burgundów i Alemanów.

Pozycja jednostki w plemiennym wojsku zależała nie tylko od posiadanego oręża, ale i od powiązań rodowych oraz osobistej dzielności, standard uzbrojenia zaś zależał przede wszystkim od możliwości materialnych, czyli od zamożności. „Jakość osoby" zależała od wszystkich tych czynników i nie mogła być automatycznie, bez reszty przesądzona przez urodzenie. Granice między „pomniejszymi", „średnimi" i „pierwszymi" można było przekroczyć. W rozdziale dotyczącym nieumyślnie spowodowanego poronienia Rotari nakazywał ocenić wolną kobietę „według jej szlachetności" lub „według rodowitości" (*adpretietur, ut libera, secundum nobilitatem suam lub secundum generositatem*). Pod tymi równoznacznymi określeniami kryła się procedura oceny według jakości osoby, ale wymowny jest kontekst, w jakim występują terminy *nobilitas* i *generositas*. Szlachectwo i rodowitość występują tu jako atrybuty wolnej kondycji i podlegają stopniowaniu. Wszyscy wolni Longobardowie – kobiety i mężczyźni – byli mniej lub bardziej szlachetnie urodzeni. Paweł Diakon potraktował nawet szlachectwo jako antytezę ubóstwa. Wraz z ruiną materialną – zauważył on w związku z losami własnego brata -„przemija szlachectwo, a nastaje ubóstwo" (*nobilitas periit miseris, accessit aegestas*)[68]. Jest to wprawdzie tekst literacki, ale Paweł Diakon znał prawo i wiedział, że zubożenie pociąga za sobą utratę posiadanej poprzednio „jakości osoby" i zejście na niższy szczebel. Zapewne możliwy był też awans. System gradacji nie krępował ruchliwości społecznej barierami o stanowym charakterze. Z przytoczonych słów

edyktu Rotariego wynika, że w systemie tym nie było podziału wolnych na arystokrację i pospólstwo. Kategoria pospolitych wolnych nie znajduje pojęciowego odpowiednika w prawach Longobardów.

*

W prawach sasów, Fryzów i Turyngów występuje dychotomiczny podział wolnych współplemieńców na arystokrację i pospólstwo. Decyzję o spisaniu tych praw podjęto na zjeździe w Akwizgranie w 802 r., ale łączy je nie tylko czas i okoliczności kodyfikacji. Sasi, Fryzowie i Turyngowie nie osiedlili się na terytoriach cesarstwa rzymskiego, lecz pozostali w obrębie Germanii. Aż do VIII w. trwali oni w ustroju plemiennym, a Rzym i jego frankijscy spadkobiercy byli dla Sasów, Turyngów i Fryzów światem zewnętrznym. Z tym cywilizowanym światem ludy „germańskiej Germanii" utrzymywały oczywiście bliskie kontakty, nie było to jednak współżycie w ramach tego samego organizmu politycznego i społecznego. W VIII stuleciu, gdy frankijscy zdobywcy przynieśli Sasom czy Fryzom na ostrzach włóczni nową wiarę i nowy ład, zastali w podbitych krainach barbarzyńskie plemiona zorganizowane już nieco inaczej niż te barbarzyńskie społeczności, które w okresie wędrówek wkraczały jako zdobywcy lub jako sprzymierzeńcy na terytoria zachodniego cesarstwa.

Czarno-biały podział wolnych Sasów na plemienną arystokrację i pospólstwo różnił się w istotny sposób od gradacji społecznej wolnych Longobardów. Nie ma powodu wątpić, że sascy edelingowie byli zamożniejsi, lepiej uzbrojeni i zajmowali w wojsku wyższą pozycję niż frilingowie, ale o przynależności człowieka do edelingów lub frilingów nie rozstrzygało bogactwo ani ekwipunek bojowy, lecz urodzenie. Stwierdzono to jasno już w Kapitularzu Karola Wielkiego z 785 r.: „Spodobało się też umieścić w tych zarządzeniach, że w przeciągu roku wszystkie dzieci mają być ochrzczone, i to ustanawiamy, że jeśli ktoś bez porozumienia z duchownym lub bez zgody duchownego w ciągu roku zaniedba oddania dziecka do chrztu, to jeżeli będzie człowiekiem ze szlachetnego rodu (*si de nobili genere fuerit*), zapłaci skarbowi 120 solidów, jeżeli [będzie zwykłym] wolnym (*si ingenuus*) – 60, jeżeli litem – 30"[69]. Przynależność do plemiennej arystokracji lub pospólstwa była wyznaczona przez urodzenie, czyli dziedziczna, a przejście z jednej kategorii do drugiej zasadniczo nie wchodziło w grę. Z tej racji niemiec-

ka literatura przedmiotu zgodnie traktuje saskich edelingów, frilingów i litów jako stany. Dotyczy to nie tylko Saksonii pod władzą Karolingów, ale i plemion saskich przed frankijskim podbojem.

Różnica statusu prawnego między edelingami a frilingami była nie tylko trwalsza niż longobardzkie różnice „jakości osoby", ale też sięgała głębiej. U Longobardów gradacja pozycji społecznych wyrażała się w trójstopniowej skali wergeldów (150, 200 i 300 solidów), ale nawiązki za rany, pobicia i zniewagi były jednakowe dla wszystkich wolnych współplemieńców. U Fryzów, Turyngów i Sasów różnicy wergeldów odpowiadała różnica nawiązek.

Według tytułu I prawa Fryzów wergeld pospolitego wolnego (*liber*) wynosił 2/3 wergeldu nobila, odpowiednio 53 solidy i 1 denar oraz 80 solidów. W tytule XXII (paragrafy 1-89) *Lex Frisionum* wyszczególnia przeróżne rodzaje uszkodzeń ciała i zniewag, podając w każdym wypadku stosowną nawiązkę. Wykaz kończy się następującą formułką: „Wszystkie te zadośćuczynienia należą się człowiekowi wolnemu (*ad liberum hominem pertinent*), zadośćuczynienie zaś należne człowiekowi szlachetnej kondycji (*nobilis vero hominis conpositio*) jest o trzecią część wyższe (…) od należnego wolnemu człowiekowi". W ten sposób wyrażono proporcję 2:3 – tę samą, która obowiązywała przy wymiarze wergeldów. Nie tylko głowa, ale i mały palec edelinga były o połowę cenniejsze od głowy i małego palca frilinga.

W zachodniej Fryzji (między rzekami Fli a Sinkfalą) oraz we Fryzji wschodniej (między Lauwerą a Wezerą) wergeld nobila był dwukrotnie wyższy od wergeldu pospolitego wolnego. U Turyngów rozpiętość była trzykrotna, zarówno gdy mowa o wergeldach, jak i o nawiązkach. „Kto zabije adalinga – głosiła *Lex Thuringorum* – zapłaci 600 solidów. Kto zabije wolnego, zapłaci 200 solidów (…). Kto uderzy adalinga, zapłaci 30 solidów (…). A kto wolnego, zapłaci 10 solidów (…). Kość złamana adalingowi ma być okupiona 90 solidami (…) Kość złamana wolnemu ma być okupiona 30 solidami". Za każdym razem, gdy w grę wchodziła jakaś krzywda, *Lex Thuringorum* przewidywała dwie stawki zadośćuczynienia zróżnicowane w proporcji 3:1 zależnie od tego, czy pokrzywdzonym był *adalingus*, czy zwykły *liber*[70].

Na tym tle na uwagę zasługuje wyjątkowa sytuacja, w której występuje wprawdzie taka sama różnica stawek, ale redaktor spisu prawa darował sobie powtarzanie liczb i samego terminu *adalingus*. Chodziło o zbrodnię po-

legającą na porwaniu człowieka osobiście wolnego i sprzedaniu go w niewolę: „XXXVII. Kto wolnego człowieka sprzeda na terytorium ojczyzny (*qui hominem liberum infra patriam vendiderit*), ma zapłacić za niego tak, jakby go zabił, nadto jako fredus 12 solidów [skarbowi królewskiemu]. XXXVIII. Kto wolnego sprzeda za granicę (*qui liberum extra solum vendiderit*), ma zapłacić za niego podobnie, nadto jako fredus 60 solidów". Zadośćuczynienie równało się wergeldowi, nie trzeba więc było powtarzać stawek już wymienionych w tytule I i II, ani przypominać, że za adalinga płaci się trzy razy więcej niż za pospolitego wolnego. Wystarczyło napisać „płaci za niego, jakby go zabił". Dotyczyło to równie dobrze ludzi szlachetnego, jak i pospolitego stanu. Znamienny jest jednak termin, jakim ich łącznie określono: *liberi*, wolni. Wyraz ten ma w tytułach XXXVII i XXXVIII szerszy zakres pojęciowy niż w innych normach prawa Turyngów, oznacza bowiem tym razem kategorię nadrzędną obejmującą adalingów i frilingów pospołu.

Z podobną sytuacją i podobną terminologią spotykamy się w tytule LVI: „Jeżeli niewolnik uprowadzi wolną kobietę, pan [niewolnika] płaci zadośćuczynienie tak, jakby została ona zabita". Również w tym wypadku karą był wergeld, wobec czego nie trzeba było wyszczególniać stawek, a kobietę z rodu adalingów lub z wolnego pospólstwa można było określić tym samym terminem: *libera femina*. Kodyfikator bez namysłu sięgał po nadrzędne pojęcie wolnych, ilekroć mowa była o adalingach i frilingach łącznie. Najwyraźniej nie miał on wątpliwości, że arystokracja i pospólstwo to podgrupy, na jakie dzieli się wielka zbiorowość wolnych współplemieńców.

*

Prawo Sasów w ogóle nie wspomina o wergeldzie ani o nawiązkach przysługujących wolnym pospolitej kondycji. Wykaz nawiązek zawarty w tytułach I-XIII tej kodyfikacji, poczynając od uderzenia edelinga aż po obcięcie mu małego palca u nogi, dotyczy wyłącznie szlachetnie urodzonych. Tytuł XIV podaje ich wergeld: „Kto zabije nobila, zapłaci 1440 solidów". Bezpośrednio potem czytamy, że dziewice (rzecz jasna też szlachetnie urodzone) chronione są dwukrotnie wyższymi nawiązkami i podwójnym wergeldem, następnie zaś – całkowicie pomijając frilingów – *Lex Saxonum* zajmuje się litami: „Zabójstwo lita należy okupić 120 solidami, a na-

wiązki za jego rany są w każdym wypadku dwunastokrotnie niższe niż za człowieka szlachetnej kondycji. Płaci się je zaś [nawiązki – K.M.] większymi solidami”[71].

Wzmianka o „większych solidach” znajduje objaśnienie w ostatnim, 66 tytule prawa Sasów. Zgodnie z tym objaśnieniem „solid jest dwojaki: jeden liczy 2 triensy, to jest dwunastomiesięczny wołek lub owca z jagnięciem. Drugi solid liczy 3 triensy, to jest szesnastomiesięczny wół. Mniejszym solidem płaci się wergeldy, a większym pozostałe zadośćuczynienia” (*maiori solido aliae conpositiones, minori homicidia conponuntur*). W przeliczeniu na pełne, frankijskie solidy wergeld saskiego edelinga wynosił zatem 960 solidów, a wergeld saskiego lita 80 solidów. Tak mierzono wartość okupu. Płacono zaś, jak widać, w naturaliach.

Nieobecność informacji o wergeldzie i nawiązkach pospolitych wolnych tłumaczy się szczególnym charakterem saskiej kodyfikacji Karola Wielkiego. Z politycznych względów, którymi przyjdzie się wkrótce zająć, *Lex Saxonum* była czymś w rodzaju przywileju lub raczej statutu nadanego przez króla Franków saskiej arystokracji plemiennej[72]. Horyzont tej kodyfikacji, a w każdym razie jej pierwszych 20 tytułów, zamykał się w kręgu interesów tej grupy, obejmując samych edelingów oraz ludzi poddanych ich władztwu gruntowemu. Dlatego bezpośrednio po nawiązkach i wergeldzie edelinga prawo Sasów zajmuje się wergeldem i nawiązkami lita oraz karą za zabójstwo cudzego niewolnika, pomija zaś milczeniem wergeld i nawiązki frilinga. *Liberi* pojawiają się w prawie Sasów zaledwie trzy razy. W tytule XVII wspomniano, że od oskarżenia o zabójstwo cudzego niewolnika edeling może oczyścić się przysięgą złożoną samotrzeć (III *iurantibus negetur*), friling zaś musi w tej samej sytuacji złożyć przysięgę w „pełnym”, zapewne dwunastoosobowym składzie (a *libero* […] *pleno sacramento negetur*). W tytule XXXVI wspomniano pospolitych wolnych dlatego, że w razie popełnienia drobnej kradzieży płacili oni skarbowi królewskiemu *fredus* niższy niż edelingowie, ale wyższy niż litowie. Wreszcie w tytule LXIV mowa nie o wolnym człowieku w ogólności, lecz o wyzwoleńcu, który pozostawał pod mundem jakiegoś edelinga (*liber homo qui sub tutela nobilis cuiuslibet erat*), więc przy sprzedaży własnej ojcowizny oprócz prawa pierwokupu swoich naturalnych krewnych musiał respektować także prawo pierwokupu swojego patrona – edelinga. Każda z tych trzech wzmianek jest uzasadnionym szczególnymi względami wyjątkiem od ogólnej reguły, że *Lex Saxo-*

num nie zajmuje się wolnym pospólstwem, lecz arystokracją. Wskutek tego ograniczenia pobieżna lektura prawa Sasów mogłaby sprawiać wrażenie, że wolni pospolitej kondycji byli w ówczesnej Saksonii mało znaczącą grupą. Informacje innych źródeł są aż nadto wystarczające, aby nas wyprowadzić z błędu, ale owe inne źródła, w tym starsze niż *Lex Saxonum* kapitularze z 785 i 797 r., nie zajmują się wysokością wergeldów.

Próbując wypełnić tę lukę, Heinrich Brunner sięgnął do prawa Franków ripuarskich[73]. W tytule XXXVI *Lex Ribuaria* określa wysokość wergeldów przysługujących cudzoziemcom. Zapisano tam: „Jeżeli Frank ripuarski zabije przybysza Alemana, Fryza, Bawara lub Sasa, zostanie zasądzony na dwakroć 80 solidów". Istotnie, taką właśnie wartość (160 solidów) miały wergeldy wolnego w prawie Bawarów oraz wolnego niższej kategorii (*minoflidus)* w Pakcie Alemanów. *Lex Frisionum* podaje wprawdzie dla zwykłego wolnego (*liber*) kwotę o 2/3 niższą, wchodzi tu jednak w grę różnica systemów monetarnych, a nie rzeczywista różnica wartości okupu[74]. Informacja, że wergeld saskiego przybysza w krainie Franków ripuarskich miał w końcu VII w. wartość 160 solidów, wydaje się zatem wiarygodna i może posłużyć za wskazówkę co do wergeldu frilinga w Saksonii. *Lex Ribuaria* podaje oczywiście tę wartość w jednostkach monetarnych właściwych dla państwa Franków, gdzie solid składał się z trzech triensów. Prawo Sasów, jak to zapisano w tytule LXVI, mierzyło wartość wergeldów w solidach mniejszych o 1/3. Po przeliczeniu wergeld Sasa wspomniany w prawie ripuarskim wart był zatem 240 „małych" solidów, czyli dokładnie dwa razy więcej od wergeldu saskiego lita i sześć razy mniej od wergeldu saskiego edelinga. Wniosek Heinricha Brunnera, że w prawie ripuarskim mamy do czynienia z wergeldem saskiego frilinga, wydaje się zatem bardzo prawdopodobny. Przemawia za nim również to, że w prawach: salickim, ripuarskim i chamawskim oraz w zachodniej i wschodniej Fryzji stosunek wergeldów lita i zwykłego wolnego kształtował się właśnie jak 1:2[75].

Po uzupełnieniu brakującego ogniwa skala wergeldów saskich litów, frilingów i edelingów przedstawiałaby się jak 1:2:12. W porównaniu z prawami Fryzów (1:2:4 we Fryzji wschodniej i zachodniej oraz 1:2:3 we Fryzji środkowej), Chamawów (1:2:6) i Turyngów (trzykrotna różnica między adalingami a zwykłymi wolnymi) zastanawia wyjątkowo duża, bo aż sześciokrotna rozpiętość wergeldów między saską arystokracją a wolnym pospólstwem. Próbowano to objaśnić na dwa sposoby. P. Winogradow i R.

Schröder sądzili, że Karol Wielki potroił w prawie Sasów wergeld edelingów, aby zjednać sobie warstwę przywódczą saskiego społeczeństwa. Philipp Heck, za którym poszli później wyznawcy „teorii wolnych królewskich", widział tu raczej przejaw niskiej kondycji społecznej frilingów. Jego zdaniem sascy *liberi* pozostawali pod osobistym zwierzchnictwem i władztwem gruntowym edelingów[76].

Ani jednak pieniężna równowartość wergeldu saskiego frilinga (160 dużych solidów), ani jego stosunek do wergeldu lita (2:1) nie przemawiają za tezą, jakoby stał on niżej od zwykłych wolnych Franków, Fryzów, Alemanów lub Bawarów. W prawie Sasów mamy raczej do czynienia z wywyższeniem plemiennej arystokracji niż z degradacją plemiennego pospólstwa. Nie ulega też wątpliwości, że Karol Wielki starał się w podbitej Saksonii umocnić pozycję społeczną edelingów i skłonić ich do współpracy z Frankami.

Tak zwana *Capitulatio de partibus Saxoniae* z 785 r. była czymś na kształt wojennego prawa zwycięzcy, który dyktował swoją wolę i brutalnie wymuszał posłuch. Nie ma tam mowy o zwykłych zabójstwach, wróżdzie i wergeldzie, jest za to mowa o zbrodniach szczególnego rodzaju i o karze śmierci. Zdobywcy szafowali nią hojnie jako polityczną represją za praktyki pogańskie, za stawianie oporu Kościołowi i chrystianizacji oraz za takie zabójstwa, które traktowano jako zagrożenie dla władzy Franków i dla forsowanej przez nich przebudowy ustroju. Karano więc gardłem zabójstwo chrześcijańskiego duchownego (rozdział 5), zmowę przeciw chrześcijanom (rozdział 10), niewierność wobec króla (rozdział 11), ale także akty agresji przeciwko własnym panom. W rozdziałach 12 i 13 ustanowiono: „Jeżeli ktoś porwie córkę swojego pana, niech umrze śmiercią. Jeżeli ktoś zabije swojego pana lub swoją panią, niech umrze śmiercią".

Mowa o rodzinie pańskiej, a zatem o represji za wystąpienie przeciwko prywatnemu władztwu, a nie przeciwko władzy państwowej. Nie chodzi przy tym o prywatne władztwo napływowych Franków – napisano by to wprost – lecz głównie, jeśli nie wyłącznie, o możnych Sasów. Zdobywcy brali ich, jak widać, pod szczególną ochronę przed zamachami ze strony ludzi, którzy podlegali pańskiej zwierzchności. Kim byli ci ludzie? Wbrew pozorom nie szło o niewolników. Do stracenia zbuntowanego niewolnika nie trzeba było ani państwa Franków, ani króla, ani specjalnej normy prawa ustanowionej w Kapitularzu. Norma ta dotyczyła ludzi, którzy mieli pod-

miotowość prawną, zapewne litów i zdeklasowanych frilingów osiadłych na cudzej ziemi. Karol Wielki uznał widocznie, że nie wystarczy pozostawić chłopskich przestępstw przeciwko panom zwyczajowemu biegowi wróżdy, zemsty i okupu. W oczach Franków, którzy narzucali pokonanym Sasom nową wiarę i nowy ład, targnięcie się na własnego pana lub panią było zbrodnią tak wielkiej wagi, że należało zastosować wobec sprawców najbardziej drakoński środek państwowej represji, podobnie jak za zabójstwo biskupa lub za knowania przeciwko królowi. Zdobywcy starali się umocnić wśród pokonanych struktury władztwa i stawali po stronie możnych przeciwko maluczkim.

Relacje karolińskich roczników o zmiennych kolejach wojen z Sasami pozwalają przyjrzeć się organizacji politycznego i wojskowego przywództwa saskich plemion. W *Annales regni Francorum* zanotowano, że podczas kampanii 775 r. „wszyscy wschodni Sasi (*omnes austerleudi Saxones*, to jest Ostfalowie) przybyli z Hassionem i dali zakładników, jak to uzgodniono, i złożyli przysięgi, że będą wierni królowi Karolowi". Gdy Karol Wielki z wojskiem był już w drodze powrotnej, „przybyli Angarowie do okręgu, który nazywają Bucki, wraz z Brunonem i pozostałymi swoimi optymatami (*cum Brunone et reliquis obtimatibus eorum*) i dali tam zakładników podobnie jak Ostfalowie"[77]. „Wszyscy Ostfalowie", „wszyscy Angarowie" lub „wszyscy Westfalowie" to coś więcej niż figury retoryczne. Chodzi o zorganizowane podmioty polityczne, jakimi były poszczególne saskie plemiona. Na czele każdego z nich stał wódz, który prowadził swój lud zarówno na polu bitwy, jak i podczas układów z Frankami: Hassion u Ostfalów, Brunon u Angarów, Widukind u Westfalów. Ani na wojnie, ani przy układaniu się o pokój wódz nie występował sam, lecz z grupą przywódczą. Brunon przybył do Karola Wielkiego „z pozostałymi ich [Angarów] optymatami", sam więc się do tych optymatów zaliczał i wraz z nimi postanowił dać zakładników oraz zaprzysiąc wierność królowi Franków. Nie ulega bodaj wątpliwości, że starszyzna plemienna, nazwana tu przez karolińskiego rocznikarza „optymatami", składała się z edelingów. W wojnie i w pokoju odgrywali oni decydującą rolę.

Metafora kija i marchewki wydaje się zbyt sielankowa w odniesieniu do polityki Karola Wielkiego wobec tej grupy. Nie podzielam poglądu Martina Lintzla, według którego w zmaganiach sasko-frankijskich edelingowie stali po stronie zdobywców, a opór zbrojny i saskie działania zaczepne były

dziełem samego pospólstwa. Jest to, moim zdaniem, anachroniczna projekcja na czasy plemienne wiadomości o społecznym obliczu powstania stellingów z lat 841-842[78]. Widukind pochodził z najwyższej westfalsiej arystokracji. Edelingiem był też jego zięć Abbion, a zapewne i pozostali, nieznani z imienia wodzowie prowadzący wojny z Frankami. Saksonia VIII w. nie była królestwem, lecz związkiem plemion. Działania wojenne na wielką skalę możliwe były tylko w ramach tradycyjnych struktur militarno-politycznych, pod przewodem uznanej starszyzny, która od wieków stała na czele poszczególnych wspólnot: Westfalów, Ostfalów, Angarów, Nordalbingów. Aby odnieść trwałe zwycięstwo i spacyfikować podbity kraj, Karol Wielki musiał zniszczyć fizycznie najbardziej nieprzejednanych wśród starszyzny, a pozostałych edelingów pozyskać do współpracy.

W 782 r., podczas masowej egzekucji w Verden (roczniki utrzymują, że na rozkaz Karola Wielkiego ścięto wtedy aż 4500 pojmanych Sasów), Widukind uratował się ucieczką[79]. Nie ma powodu przypuszczać, że wśród tych, którym nie udało się zbiec, nie było edelingów. Na pewno spadła niejedna szlachetna głowa. Nie ominęły też edelingów późniejsze masowe deportacje[80]. Ale dalsze losy Widukinda są znamienne dla polityki zdobywców. W 785 r., gdy tylko przywódca plemiennej irredenty zrezygnował z walki, Karol Wielki dał jemu i jego zięciowi Abbionowi gwarancje nietykalności, sprowadził ich z honorami na swój dwór i tam ochrzcił, co w *Annales regni Francorum* uznano za akt poddania się całej Saksonii pod władzę króla Franków. *Annales Mosellani* i *Annales Laureshamenses* zapewniają, że Karol Wielki osobiście podniósł Widukinda ze zdroju chrztu świętego i uczcił wspaniałymi darami[81]. W intencji dworu frankijskiego była to demonstracja o wielkiej doniosłości politycznej: zdobywcy okazywali w ten sposób saskim edelingom, że każdy, kto uzna władzę Karola i pójdzie na współpracę, może być pewien przebaczenia i wielkich korzyści.

Chętni do współpracy pojawiali się zresztą już wcześniej. W 782 r. Karol Wielki zdecydował się wprowadzić w Saksonii administrację komesowską. Był to zamysł ambitny, a pod pewnymi względami nawet przedwczesny, ale urzędy komesowskie ustanowiono. *Chronicon Moissacense* i *Annales Mosellani* informują, że król powierzył te godności Sasom z najszlachetniejszych rodów[82]. Nie dało się inaczej. Budowa nowych struktur bez udziału edelingów byłaby czymś w rodzaju wznoszenia zamków z piasku.

Do społecznego wywyższenia edelingów skłaniała Karola Wielkiego nie tylko taktyka polityczna, ale i względy ustrojowe. Władztwo gruntowe było w oczach ówczesnych Franków naturalną podwaliną społecznego ładu. Dlatego ochrona panów gruntowych (*domini*) znalazła się w Kapitularzu z 785 r. na poczesnym miejscu – obok ochrony Kościoła, chrześcijańskiej wiary i królewskiej władzy. W Saksonii nie było jeszcze zapewne wielkich majątków na galijską skalę, ale edelingowie wyróżniali się – co oczywiste – rozmiarami własności ziemskiej i korzystali z pracy niewolnych, litów i spauperyzowanych frilingów. To sascy edelingowie byli tymi panami, których frankijska *Capitulatio* brała w obronę przed wszelkim chłopskim zamachem.

Na tym tle łatwiej zrozumieć powody, dla których *Lex Saxonum* została pomyślana jako prawo saskiej arystokracji. Być może przy tej okazji podniesiono główszczyznę edelingów, ale źródła nie pozwalają w tej sprawie wyjść poza domysły. Z całą pewnością natomiast można stwierdzić, że w prawie Sasów wymieniono tylko kary za zabójstwo edelingów lub ludzi od nich zależnych. Oprócz wergeldu nobila mamy tu wergeld lita, który w znacznej części należał się jego panu oraz karę za zabójstwo cudzego niewolnika. O wergeldzie frilinga natomiast *Lex Saxonum* w ogóle nie wspomina. Jest to milczące, ale miarodajne świadectwo całkowitej samodzielności prawnej saskiego frilinga. Jeśli go zabito, podmiotem wróżdy i pojednania uprawnionym do całości okupu był jego własny ród i nikt poza tym. Żaden edeling nie dostawał ani solida z wergeldu pospolitego wolnego.

To samo dotyczy osobistej nietykalności i ochrony czci. *Lex Saxonum* wylicza szczegółowo nawiązki edelinga i wspomina, że nawiązki lita są dwunastokrotnie niższe, ale milczy o frilingach. Tylko *per analogiam* możemy się domyślać, że nawiązki pospolitych wolnych, podobnie jak ich wergeldy, były sześciokrotnie niższe od zadośćuczynienia, które w analogicznej sytuacji przysługiwało szlachetnie urodzonym. Brak zainteresowania kodyfikatora tą sprawą wskazuje, że nie leżała ona w kręgu interesów arystokracji, dla której spisano prawo Sasów. W przeciwieństwie do litów, którzy z natury rzeczy przez swą kondycję związani byli z majątkiem pańskim, frilingowie byli pod względem prawnym samodzielni.

Pauperyzacja i utrata własnego gospodarstwa zmuszały wielu wolnych do osiedlenia się na cudzej ziemi. Zjawisko to nasiliło się bez wątpienia

w IX w., ale jego zasięg w Saksonii przed karolińskim podbojem pozostaje niewiadomą. Nie w tym jednak rzecz. Ważniejsza od tego, jak wielu frilingów utraciło swoje ojcowizny, jest odpowiedź na pytanie, czy kondycja prawna frilinga w jakikolwiek sposób implikowała stan gruntowej lub osobistej zależności. Znajdujemy tę odpowiedź w tytule LXIV prawa Sasów. Normę tę upodobali sobie szczególnie zwolennicy teorii o powszechnej podległości pospolitych wolnych władztwu arystokracji. Ze względu na spory o wykładnię tego tekstu przytaczam go najpierw w oryginalnym brzmieniu: *Liber homo, qui sub tutela nobilis cuiuslibet erat, qui iam in exilium missus est, si hereditatem suam necessitate coactus vendere voluerit, offerat eam primo proximo suo; si ille eam emere noluerit, offerat tutori suo vel ei qui tunc a rege super ipsas res constitutus est; si nec ille voluerit, vendet eam cuicumque libuerit.*

Nim zaproponuję przekład, w miarę możności wierny, przyjrzeć się trzeba terminom *tutela* i *tutor*. Dosłownie oznaczają one opiekę i opiekuna. W prawie Sasów *tutela* jest jednak terminem prawnym, synonimem germańskiego wyrazu *mund,a tutor* oznacza człowieka, który ów mund sprawuje, jest więc synonimem longobardzkiego określenia *mundoald*. W tytule XLII *Lex Saxonum* reguluje porządek przejmowania tuteli nad wdową przez krewnych jej zmarłego męża. Według tytułu XLIV gdy ktoś umrze, nie pozostawiając synów, tylko same córki, to mund nad nimi (*tutela earum*) przypadnie bratu zmarłego lub najbliższemu z jego krewnych po mieczu. W tytule XLIII mowa o tym, że pretendent do ręki wdowy musi zaoferować jej tutorowi „cenę jej kupna” (*pretium emptionis eius*). Biorąc to pod uwagę, tytuł LXIV prawa Sasów można przetłumaczyć następująco: „Wolny człowiek, który był pod mundem jakiegoś arystokraty, który został wysłany na wygnanie, jeżeli przymuszony koniecznością zechce sprzedać swoją ojcowiznę, ma ją najpierw zaproponować swojemu najbliższemu krewnemu. Jeżeli ten nie zechce jej kupić, ma ją zaproponować swojemu tutorowi lub temu, kto jest teraz ustanowiony przez króla nad tym majątkiem. Jeżeli i on nie zechce, może ją sprzedać, komu tylko zechce”.

Rzecz dotyczy, jak widać, prawa pierwokupu. Przytoczony tekst wskazuje, że u Sasów obowiązywała zasada analogiczna do słowiańskiego i skandynawskiego prawa bliższości: gdy wolny człowiek pozbywał się ojcowizny (dziedziny, *odalu*), to bezwzględne pierwszeństwo jej nabycia miał krewny najbliższy według zwyczajowej kolejności spadkobrania[83]. Tytuł

LXIV stosował tę ogólną regułę do szczególnej sytuacji: wolny człowiek, o którym tu mowa, pozostawał mianowicie pod mundem jakiegoś edelinga, w dodatku zaś ów patron (*tutor*) lub może sam *liber homo* – co do tego nie ma pełnej jasności – został wygnany z rodzinnych stron. W końcowej fazie wojen z Sasami deportacje takie nie były rzadkością i nie omijały edelingów, ale nie oznaczały całkowitego wyzucia z praw własności. Dochodziło na tym tle do roszczeń[84] i one to zapewne skłoniły kodyfikatora do zapisania odpowiedniej normy w tytule LXIV prawa Sasów.

Jak słusznie zauważył Martin Lintzel, sformułowanie „wolny człowiek, który pozostawał pod mundem jakiegoś edelinga" wskazuje na szczególną sytuację tego człowieka, a nie na kondycję prawną wszystkich saskich frilingów[85]. W tym szczególnym wypadku *liber homo* miał patrona, którego mundowi podlegał. Pytanie tylko, w jakiej mierze ograniczało to rzeczowe i osobowe prawa „wolnego pod patronatem". Był on niewątpliwym właścicielem swojej ojcowizny, skoro mógł ją sprzedać. Ograniczenie swobody sprzedaży przez prawo pierwokupu przysługujące krewnym jako „bliższym", czyli potencjalnym spadkobiercom, stanowiło powszechnie obowiązującą regułę. W tym wypadku jednak do powszechnej reguły włączono dodatkowe ogniwo: oprócz naturalnych krewnych, tuż za nimi i – jak się zdaje – na tej samej podstawie (to znaczy jako potencjalny spadkobierca) do pierwokupu pretendował *tutor*. Wygląda na to, że jeśli ten „wolny człowiek, który pozostawał pod mundem jakiegoś edelinga", zmarł bezpotomnie i nie pozostawił naturalnych krewnych uprawnionych do spadkobrania, dziedziczył po nim patron.

Nie musimy łamać sobie głowy nad genezą tego szczególnego stosunku. W identycznej sytuacji prawnej znajdowali się względem siebie longobardzki wyzwoleniec *fulcfree non amund* i jego patron. Przypomnijmy, że rozdział 224 edyktu Rotariego rozróżniał dwie kategorie wyzwoleńców *fulcfree*, czyli obdarzonych atrybutami pełnej wolności. Jeżeli były pan uczynił swojego niewolnika „w pełni wolnym i obcym względem siebie, to jest bez mundu" (*fulcfree et a se extraneum, id est amund*), nie mógł potem rościć sobie wobec wyzwolenca żadnych praw: „i jeżeli ten, którego uczyniono *amund*, umrze, nie pozostawiając prawowitych spadkobierców, dziedziczy po nim skarb królewski, a nie patron lub następcy patrona". Jeżeli jednak pan uczynił niewolnika „w pełni wolnym i dał mu cztery drogi [prawo wychodu], ale nie uczynił go względem siebie amund, czyli obcym,

wówczas żyje z nim patron według takiego prawa jak gdyby z bratem lub innym swoim krewnym wolnym Longobardem: to jest, jeżeli ten wyzwoleniec *fulcfree* nie pozostawi prawowitych synów ani córek, patron po nim dziedziczy, jak to jest zapisane niżej". Niżej zaś, czyli w rozdziale 225 zapisano, że w razie śmierci takiego wyzwolońca pozostają w mocy darowizny, które poczynił on za życia, resztę otrzymują w spadku jego prawowici synowie, a gdyby ich nie było, to „patron dziedziczy jak po swoim krewnym".

Wzmianka o następcach patrona w rozdziale 224 wskazuje, że mund nad wyzwoleńcem przechodził z pokolenia na pokolenie. Prawo Longobardów nie respektowało stosunków naturalnego pokrewieństwa z czasu niewoli, toteż w pierwszym pokoleniu prawowitymi spadkobiercami wyzwolońca mogli być synowie zrodzeni już w wolnym stanie. Jeśli ich nie było, to spadek po wyzwoleńcu *amund* przejmował skarb królewski, a po takim, który był tylko *fulcfree*, lecz nie *amund*, dziedziczył patron[86]. W porządku spadkobrania patron zajmował wówczas pozycję tuż po legalnie, czyli wolno urodzonych synach, a więc rzeczywiście taką jak brat. Ale w drugim pokoleniu wyzwoleniec mógł już mieć wolno urodzonych braci, bratanków i siostrzeńców, a także męskich krewnych ze strony swojej wolnej matki. W trzecim pokoleniu pojawiali się ponadto stryjowie i stryjeczni bracia. Dopiero po nich znajdował się w łańcuchu spadkobierców patron wyzwoliciel lub jego potomek, już nie „jak gdyby brat", lecz „jak inny krewny zmarłego, wolny Longobard". W kolejce do spadkobrania, a więc i w kolejności do pierwokupu, jeżeli dziedzinę wystawiono na sprzedaż, zajmował on zawsze ostatnie miejsce – po tych, którzy mogli dziedziczyć z tytułu naturalnego pokrewieństwa.

Dokładnie tak samo przedstawiały się uprawnienia tutora w tytule LXIV prawa Sasów. Kiedy podległy jego mundowi *liber homo* sprzedawał swoją dziedzinę, musiał najpierw zaproponować jej kupno, zgodnie z prawem bliższości, swoim naturalnym krewnym (*offerat eam primo proximo suo);* dopiero gdyby oni nie chcieli, miał obowiązek złożyć taką ofertę tutorowi lub temu, kto zarządzał majątkiem wygnanego tutora[87]. Jeżeli i on nie skorzystał z prawa pierwokupu, *liber homo* miał już wolną rękę w wyborze nabywcy. Mamy aż nadto wystarczające podstawy do stwierdzenia, że ów *liber homo* był wyzwoleńcem tej samej kategorii, co longobardzki *fulcfree non amund*. Zaliczał się do frilingów, podobnie jak jego longobardzki odpowiednik zaliczał się do wolnych Longobardów. Wnioskowanie na podsta-

wie tytułu LXIV prawa Sasów, że wszyscy frilingowie znajdowali się pod mundem jakichś edelingów, byłoby jednak równie absurdalne jak teza, że wszyscy wolni Longobardowie byli wyzwoleńcami *fulcfree non amund*.

U Sasów istnieli zapewne, podobnie jak u Longobardów i Franków, wyzwoleńcy wyższej kategorii, niezależni od niczyjego mundu. Ale nie oni tworzyli kategorię frilingów. Przeciwnie – to kondycja wolnych współplemieńców była układem odniesienia, wzorem, stanem prawnym, do którego podnoszono niewolnych przez akt całkowitego wyzwolenia. Myśl tę wyraził bardzo jasno w tytule LVII kodyfikator prawa ripuarskiego: człowiek, którego wyzwolono przez denar w obliczu króla, nie może być ponownie obrócony w niewolę, lecz ma być na zawsze wolny „podobnie jak wszyscy pozostali Frankowie ripuarscy" (*sicut ceteri Ribuarii liber permaniat*). Wyzwolenie było aktem adopcji do wspólnoty plemiennej, która przecież nie składała się z wyzwoleńców.

Liberi homines sub tutela nobilium, wyzwoleńcy *fulcfree non amund* zajmowali w tej wspólnocie poślednią pozycję. Tym bardziej godne jest uwagi, że i oni mieli pełnię praw właścicielskich do swojej ziemi. Sprzedawali ją wedle własnej woli, musieli tylko, podobnie jak wszyscy, respektować oparte na prawie bliższości pierwszeństwo potencjalnych spadkobierców. Prerogatywy patrona w tym zakresie nie nosiły znamion zwierzchniej własności, lecz wynikały ze stosunku sztucznego pokrewieństwa: patron dziedziczył, jeżeli nie było uprawnionych do spadku krewnych naturalnych i miał prawo pierwokupu, jeżeli nikt z naturalnych krewnych z tego prawa nie skorzystał. Wyzwoleńcy *amund*, przede wszystkim zaś ludzie wolni z dziada pradziada, w ogóle nie mieli nad sobą patrona. W kondycji prawnej saskich frilingów nie było niczego, co implikowałoby ich podległość władztwu gruntowemu lub osobistej zwierzchności edelingów. To, że niektórzy wolni Sasi stracili własną ziemię i osiedli na cudzej, nie miało nic wspólnego z ogólną zasadą, na której opierała się społeczno-prawna wyższość wszystkich edelingów nad wszystkimi frilingami.

Wykładnikiem tej wyższości były przede wszystkim wergeldy i nawiązki. O tym, jak rozumiano wyższość edelinga, świadczy także to, że za identyczne przestępstwa płacił on dwukrotnie wyższą karę publiczną niż friling. Wynikało to z głębokiego przekonania o wyznaczonej przez urodzenie różnicy „jakości osób". Była to różnica moralna: od lepszego więcej się wymaga. Podobną wymowę mają normy dotyczące przysięgi. Z tytułu XVII pra-

wa Sasów wynika, że dla oczyszczenia się od tego samego zarzutu – zabójstwa cudzego niewolnika – friling musiał złożyć przysięgę w „pełnym", zapewne dwunastoosobowym składzie, podczas gdy od edelinga wymagano przysięgi czterech. W prawie Fryzów obowiązywała inna proporcja, ale podobna zasada: aby oczyścić się od zarzutu zabójstwa lub podżegania do zabójstwa, zwykły wolny musiał stanąć do przysięgi w gronie o połowę liczniejszym niż oskarżony o taką samą zbrodnię *nobilis*. Zakładano przy tym, że oskarżony dobiera sobie jako współprzysięgających ludzi tej samej kondycji (*adhibitis secum eiusdem conditionis hominibus iuret*)[88]. Byli to najczęściej krewni zwyczajowo zobowiązani do współprzysięgi. Przeprowadzenie dowodu niewinności wymagało mniejszej liczby edelingów niż frilingów, ponieważ przysięga edelinga miała większy ciężar gatunkowy. Z racji szlachetnego urodzenia był on człowiekiem znacznie bardziej wiarygodnym od wolnych współplemieńców pospolitej kondycji. Przypomnijmy, że nie chodziło tu o wiarygodność naocznego świadectwa, lecz o poręczenie prawdomówności obwinionego przez łączących się z nim w sakralnym akcie przysięgi członków rodu i przyjaciół. Normy dotyczące liczby współprzysięgających opierały się na niezachwianym przekonaniu o wrodzonej wyższości moralnej edelingów nad pospólstwem.

Przekonanie to miało starą metrykę i długi żywot. W X-XI w. było ono podstawowym argumentem uzasadniającym roszczenia saskiej arystokracji do monopolu na sprawowanie wysokich godności w państwie i w Kościele. Źródła narracyjne tego czasu przyjmują jako rzecz najzupełniej oczywistą, że *nobilis* jest z natury lepszy niż *ignobilis*, gdyż dzięki szlachetnemu urodzeniu posiada zalety moralne, intelektualne, a nawet fizyczne niezbędne do przewodzenia w boju, sprawowania sądów i radzenia o sprawach królestwa[89]. Zawarte w tradycji prawnej plemion saskich przekonanie o wyższej jakości moralnej edelingów łączyło się zapewne, mimo różnic ustrojowych, z podobną predestynacją do przewodzenia na wiecu i na wojnie. Wolno przypuszczać, że przypisywano edelingom wrodzone, przekazywane z ojca na syna zalety przywódcze: zdolność sprawiedliwego osądu, mądrej rady, dzielność w bitwie, a zarazem niezbędne do tego wszystkiego wsparcie sił nadprzyrodzonych.

Tak mógłby się przedstawiać w tradycyjnym społeczeństwie idealny wizerunek elity politycznej cieszącej się uznaniem ogółu. Normy tradycyjnego prawa oparte na przekonaniu o wyższości moralnej edelingów wydają

się związane raczej z ich przywódczą rolą w organizacji plemiennej niż z samą zamożnością lub ze standardem uzbrojenia. Przemawia za tym również analogia bawarska. *Lex Baiuvariorum* uznaje wprawdzie, podobnie jak *Lex Salica* i *Lex Ribuaria*, zasadę prawnej równości wolnych współplemieńców chronionych jednakowym wergeldem 160 solidów, ale w tytule III, paragraf 1 stawia pierwszy krok w kierunku wywyższenia arystokracji. Norma ta, otwarcie sformułowana jako królewskie zarządzenie, przyznaje podwójny wergeld pięciu imiennie wyszczególnionym rodom z tej racji, że są „jak gdyby pierwsze po Agilulfingach, którzy są rodem książęcym". Jasno wskazanym powodem wyróżnienia tych rodów była ich pozycja polityczna, a nie ich – skądinąd niewątpliwa – zamożność.

Zamożność była zresztą nieodłączną towarzyszką przywództwa, zwłaszcza że wodzowie otrzymywali przy podziale łupów wojennych lwią część zdobycznego bydła i brańców. Mogli więc zapewnić sobie trwałą bazę majątkową i mogli sobie też pozwolić na kosztowny oręż – nieodzowny atrybut funkcji dowódczych i oznakę wysokiej pozycji społecznej. W prawach Longobardów gradacja wergeldów odpowiadała pozycji człowieka w plemiennym wojsku i standardowi jego uzbrojenia. W prawach Sasów, Turyngów i Fryzów wergeldy i nawiązki edelingów były oznaką wywyższenia elity przywódczej ponad ogół współplemieńców. W prawach salickim i ripuarskim zasada równości wergeldów przysługujących z urodzenia wszystkim wolnym Frankom eksponowała ich pełnoprawny udział w politycznej wspólnocie Królestwa.

Na pierwszy rzut oka między prawami poszczególnych ludów germańskich zachodziły pod tym względem zasadnicze różnice. Nie byłbym jednak skłonny widzieć w tym świadectwa głębokich różnic ustroju społecznego. Może to raczej niejednakowe okoliczności historyczne sprawiały, że w poszczególnych kodyfikacjach tych ludów wysuwały się na pierwszy plan różne aspekty tradycyjnego ładu społecznego. Nie ulega przecież wątpliwości, że możne rody frankijskie już pod panowaniem Chlodwiga i jego synów dość skutecznie monopolizowały funkcje przywódcze, a terminy, jakimi ówczesne źródła określały tę polityczną elitę – *optimates, meliores, maiores natu* – wyrażały przekonanie o zaletach moralnych wyznaczonych przez urodzenie[90]. Z drugiej strony nie brak w źródłach informacji, że ponad różnicami prawnostatusowymi, jakie dzieliły saskich edelingów i frilin-

gów, łączyła ich silna więź i poczucie uczestnictwa w plemiennej wspólnocie. Do czasu.

*

Nie minęły dwa pokolenia od karolińskiego podboju Saksonii, a podstawami nowego ładu wstrząsnęła społeczna rewolta zwana powstaniem stellingów. Wydarzenie to relacjonują aż cztery niezależne od siebie źródła: *Annales Xantenses* autorstwa Gerwarda, *Annales Bertiniani* pióra Prudentiusa, *Annales Fuldenses* spisane w tej części przez Rudolfa z Fuldy oraz Nithard. *Annales Xantenses* prawidłowo datowały rewoltę na lata 841-842, ale jej społeczne oblicze przesłoniły schematycznym frazesem: „Tego roku w całej Saksonii podniosła się wielka przemoc niewolników [zbuntowanych] przeciwko swoim panom, i uzurpowali sobie miano stellingów, i popełnili wiele czynów bezrozumnych. I szlachta tego kraju została bardzo udręczona i poniżona przez niewolników”[91].

Bunt niewolników jest tu najprawdopodobniej retoryczną figurą. Być może Gerward czerpał inspirację z toposów antycznej literatury. Roczniki fuldajskie nazwały to samo powstanie „potężnym sprzysiężeniem wyzwoleńców, którzy usiłowali pognębić prawowitych panów” (*validissima conspiratio libertorum legítimos dominos opprimere conantium*). Jeśli Rudolf z Fuldy nie posłużył się terminem „wyzwoleńcy” tylko dla retorycznego efektu, to mógł mieć na myśli litów. Tak czy owak rację ma chyba E. Müller-Mertens, że obniżająca status społeczny stellingów terminologia Gerwarda i Rudolfa z Fuldy była raczej nośnikiem treści ideologicznych, które głosili duchowni autorzy, niż narzędziem wiernego opisu społecznych realiów[92].

Najbardziej miarodajny opis społecznego składu stellingów wyszedł spod pióra Nitharda. Był to autor świecki, po kądzieli wnuk Karola Wielkiego, czyli kuzyn panujących ówcześnie Lotara I, Karola Łysego i Ludwika Niemieckiego. Wojna domowa toczyła się, rzec można, w rodzinie Nitharda, który zaliczał się do grona osób najlepiej poinformowanych o wydarzeniach politycznych tego czasu. Wiadomości o powstaniu stellingów zapisał on niemal na gorąco. Sam poległ w 844 lub 845 r. Nie był bezstronnym obserwatorem. W konflikcie między koronowanymi braćmi Nithard stał po stronie Karola Łysego i wspierał go także piórem. Notował skrupulatnie

wszystko, co mogło skompromitować Lotara i w tym duchu interpretował opisywane wydarzenia. Może dlatego Nithard nie wspomniał, że powstanie stellingów zaczęło się już w 841 r., przed bitwą pod Fontenoy, przysięgami strasburskimi i rozpaczliwymi zabiegami Lotara o pozyskanie sojuszników przeciw zwycięskim braciom.

„Nie mogę pominąć – napisał Nithard – wydarzeń, do których doszło wśród Sasów, uważam je bowiem za nadzwyczaj ważne (…). Cały ten lud jest podzielony na trzy stany: albowiem są między nimi tacy, którzy w ich języku nazywają się edelingami, są tacy, którzy nazywają się frilingami i są *lazzi*, po łacinie zaś są to *nobiles, ingenuiles* oraz *serviles*. Lecz ta część Sasów, która jest u nich uważana za szlachtę (*pars Saxonum, quae nobiles inter illos habetur*), wobec rozłamu między Lotarem i jego braćmi podzieliła się i jedni poszli za Lotarem, a inni za Ludwikiem [Niemieckim].

Gdy tak rzeczy się miały, Lotar – dostrzegając, że po zwycięstwie braci lud, który dotychczas był po jego stronie, gotów jest go porzucić – pod naciskiem rozmaitych konieczności wszędzie i na wszelkie sposoby szukał poparcia. Tu rozdawał na prywatny użytek publiczne dobra, ówdzie dawał wolność lub obiecywał ją dać po swoim zwycięstwie. Również do Saksonii wysłał emisariuszy do frilingów i litów, których jest nieskończone mnóstwo, obiecując im, że jeśli się do niego przyłączą, nada im takie same prawo, jakie mieli ich przodkowie w czasach, gdy byli [jeszcze] bałwochwalcami. Ci zaś, pragnąc tego ponad wszelką miarę, przybrali sobie nową nazwę, to jest stellinga, zgromadzili się razem i wypędziwszy z królestwa prawie wszystkich panów, starym zwyczajem żyli według takiego prawa, jakie się komu spodobało” (*hinc etiam in Saxoniam missit frilingis lazzibusque, quorum infinita multitudo est, promittens, si secum sentirent, ut legem, quam antecessores sui tempore quo idolorum cultores erant, eandem illis deinceps habendam concederet. Qua supra modum cupidi, nomen novum sibi, id est Stellinga, inposuerunt et, in unum conglobati, dominis e regno paene pulsis, qua quisque volebat lege vivebat*)[93].

O niewolnikach nie ma tu ani słowa. W rozumieniu Nitharda pozostawali oni poza nawiasem ludu Sasów i poza zasięgiem opisanych wydarzeń. Cioteczny brat Lotara, Ludwika i Karola bez wahania wskazał na frilingów i litów jako na podmiot powstania.

Był to podmiot zorganizowany, zdolny do zawierania sojuszy i stawiania wspólnych żądań. Wysłannicy Lotara musieli mieć jakichś partnerów, któ-

rym złożyli obietnice. Według Nitharda powstanie zaczęło się od tego, że frilingowie i litowie „zgromadzeni razem” (in *unum conglobati*) przybrali sobie nazwę stellingów. Słowa te sugerują utworzenie na walnym wiecu czegoś na kształt zbrojnej konfederacji. Sama nazwa *stellinga*, o której samowolnym przyjęciu przez buntowników źródła informują z wyraźnym naciskiem, oznaczała przypuszczalnie druhów, współtowarzyszy walki[94]. Buntownicy mogli z powodzeniem sięgnąć do tradycji zgromadzeń wiecowych, ponieważ była ona wciąż żywa. Karol Wielki zakazał wprawdzie Sasom odbywania wieców plemiennych, na szczeblu lokalnym jednak wiece sądowe z konieczności odbywały się nadal i po dawnemu uczestniczyli w nich frilingowie i litowie obok miejscowych edelingów[95].

Ale właśnie edelingowie, dopiero co wspomniani przez Nitharda jako najwyższy z saskich stanów, w bezpośredniej relacji o powstaniu stellingów gdzieś się zapodziali. Zamiast nich występują *domini*, panowie gruntowi, których powstańcy niemal bez reszty wypędzili z kraju. W ciągu czterdziestu lat po ostatecznym podboju Saksonii pewna liczba świeckich i duchownych Franków weszła tu zapewne w posiadanie majątków ziemskich, przede wszystkim jednak pod określeniem *domini* kryli się sascy edelingowie. W zestawieniu z „nieskończonym mnóstwem” frilingów i litów musieli stanowić niezbyt liczną grupę, skoro powstańcy mogli ich prawie wszystkich wypędzić z kraju (*dominis e regno paene pulsis*). Wynika z tego, że społeczeństwo saskie składało się w znacznej większości z frilingów i litów. Wyrażenie *infinita multitudo* odnosi się do obu tych grup łącznie, nie należy jednak przeceniać liczebności litów, skoro stanowili najniższą kategorię wyzwoleńców, a więc wywodzili się z niewolników. Można się spierać, czy ludność wczesnocesarskiego Rzymu składała się w większości z niewolników, chyba jednak nie warto się spierać, czy tak było w plemiennej Saksonii. Relacja Nitharda wskazuje, że w połowie IX w. wolna ludność pospolita stanowiła wciąż najliczniejszą część saskiego społeczeństwa, a edelingowie byli grupą liczebnie najszczuplejszą. W ciągu czterech dziesięcioleci, jakie upłynęły od frankijskiego podboju, ilościowe proporcje edelingów, frilingów i litów nie uległy zasadniczej zmianie.

Zmieniły się jednak zasadniczo stosunki między tymi grupami. To prawda, że w latach 841-842 wybuchowi społecznej rewolty sprzyjały okoliczności polityczne: zbrojny konflikt w obrębie panującej dynastii i związany z tym rozłam wśród saskich edelingów. Ale politycznych wstrząsów i spo-

rów nie brakowało również w okresie daleko bardziej dramatycznych wojen z Frankami, między 772 a 804 r. Na próżno jednak szukalibyśmy w rocznikach, które przebieg tych wojen i związanych z nimi wydarzeń skrupulatnie rejestrowały, najmniejszego bodaj echa buntów saskiego pospólstwa przeciwko własnej plemiennej arystokracji. Wydaje się, że organizacja plemienna zachowywała w tamtym czasie spoistość ponad „stanowymi" podziałami. *Lex Saxonum* wspomina jeszcze o przysiędze składanej „na rękę własnego lita lub na własny oręż" (in *manu liti sui vel sua arma iuret*). Był to rytuał oparty na przekonaniu, że wystąpienie lita przeciwko własnemu panu jest czymś równie niesłychanym jak obrócenie się przeciw człowiekowi jego własnej broni – następstwem straszliwej klątwy bogów[96]. Jak mogło dojść do tego, że to nieszczęście przydarzyło się w latach 841-842 niemal wszystkim saskim edelingom? I co popchnęło frilingów do wspólnego z litami wystąpienia przeciwko tym, których tradycyjnie uznawano za przywódczą elitę wspólnoty? Coś istotnego musiało się zmienić w układzie stosunków społecznych, skoro wspólnota Sasów, niedawno jeszcze tak spoista, została rozdarta głębokim socjalnym konfliktem.

Dwa najlepiej poinformowane źródła – Nithard i autor *Roczników św. Bertyna*, Prudentius (biskup Troyes od 843 r.) w gruncie rzeczy identycznie charakteryzują dążenia powstańców. Według Nitharda wszystko zaczęło się od tego, że Lotar obiecał saskim frilingom i litom powrót do prawa z czasów pogańskich, a więc sprzed frankijskiego podboju. Stellingowie zrealizowali to na własną rękę, wypędzając z kraju „prawie wszystkich panów", dzięki czemu każdy mógł żyć „zgodnie ze starym zwyczajem", „według takiego prawa, jakiego sobie życzył". Prudentius informuje, że powstanie zaczęło się jeszcze przed bitwą pod Fontenoy i zaprzysiężonym w Strasburgu przymierzem Karola z Ludwikiem. Wzmianka o porozumieniu Lotara z saskimi buntownikami figuruje w *Annales Bertiniani* pod datą 841 r. Powstańcy występowali już wówczas pod nazwą „stellingów", byli więc zorganizowani i dysponowali – jak podkreślił Prudentius – wielką siłą liczebną (*quorum multiplicior numerus in eorum gente habetur*). Aby ich zjednać, Lotar obiecał „przyznać każdemu możność wyboru między obecnym prawem a zwyczajem dawnych Sasów" (*obtionem cuiuscumque legis vel antiquorum Saxonum consuetudinis, utrum earum mallent, concesserit*)[97].

Eric J. Goldberg docenił wagę tych informacji dla zrozumienia społecznego kontekstu powstania, lecz zbyt dosłownie interpretował terminy *lex*

i *consuetudo*. Nie wydaje się, aby przedmiotem konfliktu mogły być zapisy kapitularzy Karola Wielkiego z lat 785 i 797 oraz *Legis Saxonum*, którym przeciwstawiono jakieś normy ustnej tradycji prawnej[98]. Nawet jeśli któryś ze stellingów umiał czytać, niewielkie miał szanse natrafić na egzemplarz karolińskiej kodyfikacji. Pojęcie prawa rozumiano jednak w tamtych czasach szeroko, obejmując nim całokształt ładu społecznego. Była to kategoria w pewnym sensie zbliżona do tego, co w naszym systemie pojęciowym nazywamy ustrojem. Samym stellingom powrót do starego, przedchrześcijańskiego prawa kojarzył się z wypędzeniem panów gruntowych, a więc ze zmianą struktury agrarnej. Tak to zrozumiał i zanotował Nithard. Relacja Prudentiusa, choć bardziej lakoniczna, potwierdza świadectwo Nitharda. Obu pisarzy i całą frankijską elitę bunt stellingów napawał bez wątpienia zgrozą, a prosty lud zapewne nadzieją, obie strony żywiły jednak zgodne przekonanie, że w wyniku frankijskiego podboju i chrystianizacji nastąpiła w Saksonii gruntowna zmiana „prawa", czyli ustroju społecznego. Jedni bronili dokonanej zmiany, drudzy usiłowali ją zniweczyć i przywrócić stary ład, ale nikt nie uważał, że nowe porządki niewiele różniły się od dawnych. Być może również dla dzisiejszych historyków zgodna opinia Nitharda i Prudentiusa powinna być w tej materii wiążąca. Cofanie w czasy plemienne wizerunku ustrojowego Saksonii pod rządami Ludwika Niemieckiego jest sprzeczne ze świadectwem źródeł, które zgodnie stwierdzają, że „dawne prawo" i ustrój agrarny uległy zmianie po frankijskim podboju.

Ubóstwo źródeł nie pozwala uchwycić tej zmiany na gorąco. Nie wdając się na razie w domysły co do jej przebiegu, możemy bez ryzyka błędu stwierdzić, że władztwo gruntowe arystokracji poczyniło znaczne postępy. To, że według zgodnego świadectwa źródeł bunt obrócił się przeciwko „panom", nie musi oznaczać, że w 841 r. każdy friling miał swojego pana. Wyzucie wolnego pospólstwa z własności, a może i z osobistej niezależności raczej nie mogło dokonać się w ciągu czterech lub pięciu dziesięcioleci[51]. Informacje na temat powstania wskazują jednak, że frilingowie – także ci, którzy nadal siedzieli na swojej ziemi i żadnego pana nie mieli – czuli się zagrożeni utratą własności i pełni praw. Edelingowie nie byli już w ich oczach, jak dawniej, uznaną warstwą przywódczą, lecz przeciwnikiem, który sięgał po panowanie nad ich ziemią i nad nimi. Nie ulega wątpliwości, że frilingowie byli grupą społeczną zagrożoną i w znacznej mierze poszkodowaną przez proces zmian ustrojowych. Nie ulega też wątpliwości, że zmia-

ny te wychodziły na korzyść plemiennej arystokracji. Dopiero po frankijskim podboju edelingowie mogli przejść od przywództwa w organizacji plemiennej do panowania nad współplemieńcami. Co przeszkadzało im wcześniej zostać panami tych, którym od wieków przewodzili? Jakie instytucje ustroju plemiennego przez długie stulecia skutecznie chroniły pospolitą ludność przed utratą ziemi i wolności?

ROZDZIAŁ V
Wspólnota sąsiedzka
i jej terytorium

W rozumieniu europejskich barbarzyńców wolny człowiek był nieodłączną częścią grupy. Na tym fundamencie opierała się jego pozycja. Jeśli wolno bardzo przewrotnie posłużyć się podstawowym terminem liberalnej aksjologii naszych czasów, prawa człowieka były wtedy pochodną przynależności jednostki do wspólnoty, a obrona tych praw polegała w znacznej mierze na samoobronie podmiotu zbiorowego. Podmiotem takim była przede wszystkim wspólnota krewniacza, co widać jak na dłoni w wypadku zabójstwa. Tradycyjne normy dotyczące współprzysięgi lub opieki nad kobietami wiążą się ponadto z nakazami honoru, wobec których ród występował razem.

Grono współrodowców stanowiło jednocześnie krąg potencjalnych spadkobierców. Interesy tej grupy ograniczały swobodę dysponowania przez indywidualnego właściciela ziemią, którą dziedziczono w obrębie rodu od trzech pokoleń. W stosunku do takiej ziemi, zwanej u Słowian dziedziną, u Skandynawów odalem, a u kontynentalnych Germanów alodem, obowiązywało prawo bliższości. W wypadku sprzedaży dziedziny pierwszeństwo zakupu mieli krewni zbywcy jako potencjalni spadkobiercy, a w wypadku darowizny wymagana była ich jednomyślna zgoda. W przeciwnym razie pominiętym członkom rodu przysługiwało prawo retraktu, czyli odkupienia dziedziny po tej cenie, za którą ją sprzedano lub odebrania ziemi darowanej bez ich zgody[1].

Obydwa wymagania związane z prawem bliższości – zasada pierwokupu przysługującego krewnym i zakaz samowolnej darowizny – pojawiły się w prawie Sasów, ale zapisano je tam ze szczególnych powodów. W omówionym już tytule LXIV kodyfikator kierował się interesem edelinga, który sprawował nad swoim wyzwoleńcem patronat rozumiany w kategoriach krewniaczego mundu (*tutela*). Gdy ów wyzwoleniec postanawiał sprzedać swo ją dziedzinę, to patronowi z racji sztucznego pokrewieństwa przysługiwało prawo pierwokupu, jeżeli „bliżsi”, czyli naturalni krewni zbywcy nie skorzystali z tego prawa. Ogólną zasadę prawa bliższości zapisano więc po to, żeby określić oparte na niej szczególne prerogatywy patrona.

Podobnie ma się sprawa z tytułem LXII prawa Sasów, chociaż w tym wypadku w grę wchodzą interesy króla i Kościoła, a nie świeckiej arystokracji. Ogólną zasadą był tu zakaz samowolnego darowania dziedziny w obce ręce z pominięciem prawowitych spadkobierców. Motywem, dla którego zapisano tę zasadę, wydają się wyjątki, jakie do niej wprowadzono.

Tytuł LXII głosił: „Nikomu nie wolno oddawać swojej dziedziny, chyba że jest to nadanie na rzecz Kościoła lub króla [podkr. moje – K.M.], aby nie pozbawiać swojego dziedzica dziedzictwa”. (*Nulli liceat traditionem hereditatis suae facere praeter ad ecclesiam vel regi utheredem suum exheredemfaciat*). Dalej umieszczono jeszcze jeden wyjątek od reguły: „(…) chyba że będzie do tego przymuszony głodem, aby uzyskać wsparcie od tego, kto darowiznę przyjmie. Niewolników zaś ma prawo [swobodnie] nadawać lub sprzedawać” (*nisi forte famis necessitate coactus ut ab illo qui hoc acceperit sustentefur; mancipia liceat illi dare ac vendere*).

Uchylenie ograniczeń krępujących swobodę nadań ziemskich na rzecz instytucji kościelnych i króla było – rzecz jasna – innowacją. Przed frankijskim podbojem Sasi nie mieli przecież króla i byli poganami. Cel, dla którego dokonano wyłomu w tradycyjnym prawie bliższości, wydaje się oczywisty. Trzeba było usunąć przeszkodę krępującą rozwój królewskich i kościelnych posiadłości. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu zastrzeżenie dopuszczające nadania podyktowane skrajnym niedostatkiem pozwalało także świeckiej arystokracji omijać ową przeszkodę w przejmowaniu cudzych dziedzin. Nie wiemy, czy i w tym wypadku odstępstwo od reguły było innowacją, czy też opierało się na starym zwyczaju. Widoczne jest w każdym razie, że rodowe prawo bliższości chroniło stan posiadania wolnych współplemieńców, ograniczało możliwość przejmowania ich dziedzin przez plemienną starszyznę i stało na przeszkodzie przekształcaniu przywództwa edelingów w panowanie nad frilingami.

Nie była to jedyna ani nawet najważniejsza przeszkoda na tej drodze. Krewniaczy kolektywizm zabezpieczał jednostkę nie tylko przed wyzuciem z dziedziny, a stan posiadania i bezpieczeństwo ekonomiczne wolnego człowieka opierały się nie tylko na jego przynależności do rodu. Gdy chodziło o warunki gospodarowania i ochronę związanych z tym uprawnień, szczególnie doniosłą rolę odgrywała przynależność do wspólnoty sąsiedzkiej.

Sąsiedzka wspólnota użytków

Uwagi o wspólnotach sąsiedzkich wczesnośredniowiecznej Europy trzeba zacząć od krótkiej charakterystyki ówczesnych realiów gospodarczych. Pozwoli to ustrzec się pułapki obiegowych frazesów. Nawet w stosunkowo poważnych pracach można przeczytać, że przed tysiącem lat „wolnej ziemi było pod dostatkiem", a rozległe puszcze dostarczały w bród zwierzyny i wszelkich bogactw natury, więc nie zachodziła potrzeba reglamentacji dostępu do użytków leśnych. Twierdzenia te wabią pozorną oczywistością banału, ale są fałszywe.

W porównaniu z nowożytnym rolnictwem gospodarka wiejska wczesnośredniowiecznej Europy była skrajnie ekstensywna. Orano zazwyczaj radłem ciągnionym przez parę wołów. Były to zwierzęta odporne na surowe warunki hodowli, ale znacznie mniejsze i słabsze od bydła naszych pradziadów. Pług był narzędziem wydajniejszym od radła, gdyż orał głębiej i odwracał skiby, ale na przeszkodzie jego rozpowszechnieniu stała wysoka cena żelaznych części pracujących (radlica kosztowała dużo mniej niż lemiesz z krojem) oraz to, że orka pługiem wymagała większej siły pociągowej. Ponadto pasterski charakter hodowli sprawiał, że przeważnej części gruntów uprawnych nie było czym nawozić.

Słabo wyposażony w narzędzia i bydło robocze człowiek dopasowywał się do warunków naturalnych. Okruchy informacji z różnych obszarów Europy wskazują, że plony były bardzo niskie: z korca wysianego zboża uzyskiwano przeciętnie po żniwach i omłotach 2-3 korce. Kiedy zbiory były niższe, rolnik stawał przed dramatyczną alternatywą: głodować, ale zasiać, czy może zjeść ziarno siewne i skazać się na głód w następnym roku. Wymagania bezpieczeństwa żywnościowego dyktowały zatem z jednej strony szerokie wsparcie rolnictwa przez bardziej ekstensywną eksploatację środowiska naturalnego – pasterstwem, zbieractwem, łowiectwem i rybołówstwem – z drugiej zaś przeciwdziałania spadkowi plonów z powodu wyjałowienia gruntów uprawnych. Krajobraz pól uprawnych zasadniczo różnił się od nowożytnego. Wczesnośredniowieczny rolnik musiał dobierać pod uprawę kawałki gruntu o szczególnych właściwościach. Orka radłem wymagała gleb lekkich i przesiąkliwych, a jednocześnie na tyle urodzajnych, by plonów starczyło na wyżywienie i na przyszłoroczny siew. Były to więc raczej rozrzucone tu i ówdzie poletka niż zwarte i rozległe pola oddzielone jedynie miedzą od gruntów sąsiada.

Płytko orane radłem i nie nawożone poletka ulegały szybko wyjałowieniu, wskutek czego plony spadały poniżej poziomu reprodukcji. Rotacja zasiewów – na przykład dwupolówka – nie wystarczała na ogół, by temu zaradzić. Pozostawiano zatem wyeksploatowany grunt odłogiem na kilka lub kilkanaście lat, dopóki naturalna odbudowa żyzności nie pozwoliła wziąć go ponownie pod uprawę. Spowodowany odłogowaniem ubytek areału uprawnego trzeba było skompensować bądź przez ponowne zaoranie i obsianie innych odłogów, bądź też przez wzięcie pod uprawę ziemi dziewiczej, a więc dotychczas niczyjej. Możliwość jej legalnego zawłaszczenia była elementarnym wymogiem bezpieczeństwa ekonomicznego w warunkach przemiennoodłogowej uprawy. Zajmowanie nowych pól, najczęściej przez karczowanie, nie zawsze więc oznaczało ekspansję rolną. Bywało też elementem zwykłej strategii przetrwania[2].

Warunkiem przetrwania był także dostęp do użytków leśnych, pasterskich i wodnych, nieraz odległych od siedziby rodzinnego gospodarstwa. To prawda, że jakiś las był niemal wszędzie w zasięgu ręki, ale nic bardziej błędnego od mieszczańskiego wyobrażenia „lasu” jako jednorodnej całości. Za najbardziej wymowny przykład posłużyć może hodowla świń, która w średniowiecznej gospodarce odgrywała istotną rolę. Paszą dla tych zwierząt były wówczas żołędzie i bukiew, a hodowla miała pasterski charakter. Dąbrowy i bukowiny nie występowały wszędzie. Pędzano do nich stada świń z osiedli oddalonych nieraz o kilka lub nawet kilkanaście kilometrów. Zoologicznie ówczesne świnie hodowlane nie różniły się tak bardzo od dzików, miały długie nogi i mogły wędrować. Rzecz jasna, wędrowali z nimi ludzie, żeby pilnować stada oraz zbierać zapasy żołędzi i bukwi na zimę dla zarodowych zwierząt. Drzewostany dębowe i bukowe stanowiły zatem szczególnie cenny rodzaj użytków leśno-pasterskich. Z reglamentacją dostępu do tych użytków spotykamy się w źródłach bardzo często. Przedmiotem uregulowań prawnych, transakcji, sporów i zakazów był też wyrąb drzew na budulec, połów ryb w rzekach i jeziorach oraz łowiectwo. Różnorodność i nierównomierne rozmieszczenie tych użytków sprawiały, że strefa interesów gospodarczych rodziny rolniczej obejmowała niekiedy znaczne obszary, wykraczające daleko poza wioskowy horyzont[3].

Królowie mieli zastrzeżone do swego wyłącznego użytku rewiry łowieckie. Trafiają się też w źródłach wzmianki o lasach prywatnych. Z reguły jednak las nie był przedmiotem właścicielskich uprawnień. Czyjąś własno-

ścią były natomiast zawsze, niejako z natury rzeczy, ogrody, pola uprawne, winnice i łąki. Prawo salickie chroniło ich nienaruszalność znacznymi karami (np. za samowolne zaoranie cudzego pola – 5 solidów, a za obsianie – 45 solidów) i określało wszystkie te użytki rolne wspólną nazwą *labor* (praca, uprawa)[4].

W tytule XVII prawa Bawarów wyszczególniono jeszcze jeden rodzaj własności gruntowej: *exartum*, czyli karczunek (nowiznę): „1. Jeżeli jakiś człowiek wbrew prawu i porządkowi zajmie cudzą łąkę lub rolę, lub karczunek (*exartum*) i oświadcza, że to należy do niego, ma zapłacić sześć solidów za to, że ośmielił się [tak uczynić] i winien odejść [z zajętego terenu]. 2. Jeżeli zaś będzie chciał dochodzić swoich praw do tej roli lub łąki, lub karczunku czy innego gruntu, który jest przedmiotem sporu, ma dochodzić w następujący sposób. Winien złożyć przysięgę z sześcioma współprzysiężnikami i powiedzieć, «że ja nie wszedłem wbrew prawu tam, gdzie ty pracowałeś wcześniej, i nie muszę płacić 6 solidów ani odchodzić, ponieważ moja praca i mój trud jest tu wcześniejszy od twojego» (*Ut ego in tua opera priore non invasi contra legem nec cum VI solidis conponere debeo nec exire, quia mea opera et labor prior hic est quam tuus*). Wtedy ma powiedzieć ten, który domaga się zwrotu [zajętej ziemi]: «Ja mam świadków, którzy wiedzą, że plony na tym polu zawsze ja zbierałem, bez niczyjego sprzeciwu karczowałem, oczyszczałem, posiadałem aż do dziś i ojciec mój pozostawił mi to w spadku»”.

Przedstawiony świadek musiał być jednym z sąsiadów (*conmarcanus*) i powinien był stwierdzić pod przysięgą: „Ja słyszałem to na własne uszy i widziałem na własne oczy, że praca tego człowieka na tej ziemi była wcześniejsza niż twoja i że to on zbierał plony” (*Quia ego hoc meis auribus audivi et oculis meis vidi, quod istius hominis prior opera fuit in isto agro quam tua et labores fructum ille tulit*).

Przytoczony tekst pozwala sformułować kilka istotnych wniosków. Pierwszy jest całkiem oczywisty: *exartum* to przedmiot własności indywidualnej, podobnie jak rola od dawna orana i obsiewana. Celem karczunku było z reguły przygotowanie ziemi pod uprawę. Teren leśny nie był jednak zazwyczaj niczyją własnością. Karczunek przekształcał fragment tego terenu w indywidualną własność, równał się zatem legalnemu zawłaszczeniu.

Dotyczyło to nie tylko terenu pokrytego szatą leśną, ale wszelkiej ziemi dziewiczej legalnie zajętej pod uprawę. Stawała się ona własnością tego, kto ją pierwszy oczyścił z dzikiej wegetacji, zaorał, obsiał i zebrał plony. Podstawowym, choć nie jedynym, warunkiem legalności takiego zawłaszczenia było to, aby nikt wcześniej tego samego gruntu nie uprawiał. Co nie zawsze było łatwe do ustalenia. Odróżnienie ziemi dziewiczej, a więc niczyjej, od wieloletniego odłogu mogło czasem sprawiać trudności. Ma to wyraźny związek ze sporem opisanym w paragrafach 1 i 2 tytułu XVII prawa Bawarów.

Człowiek, który zajął cudzy grunt i obstawał przy swoich prawach do posiadania zajętej ziemi, wcale nie twierdził, że ją odziedziczył po ojcu, kupił lub uzyskał w drodze zamiany. Twierdził tylko i dowodził przysięgą w siedmioosobowym składzie, że to on, a nie jego oskarżyciel, pracował jako pierwszy na spornej ziemi. Był to zupełnie wystarczający tytuł własności. Wynika z tego, że „zagarnięcie" czy też „wtargnięcie" (*invasio*) na cudzą łąkę, pole lub karczowisko polegało na wzięciu tego gruntu pod uprawę. Trudno sobie wyobrazić, że obaj pretendenci równocześnie pracowali na tym samym polu. Wydaje się raczej, że sporny grunt od dłuższego czasu leżał odłogiem, wskutek czego człowiek obwiniony o jego „bezprawne zajęcie" mógł uważać, a w każdym razie twierdzić, że była to ziemia dziewicza, którą dopiero on przez swoją pracę uczynił swoją własnością. Obwiniający natomiast starał się z pomocą świadka wykazać coś przeciwnego: swój tytuł własności, który wynikał bądź to z pierwszeństwa jego pracy na spornej ziemi (*quod istius hominis prior opera fuit in isto agro quam tua*), bądź też ze spadkobrania (*pater meus reliquid mihi in possessione sua*).

Jest to najstarsze źródłowe poświadczenie zasady, że legalne zajęcie pod uprawę dziewiczej ziemi równa się ustanowieniu indywidualnego tytułu własności gruntowej. Od schyłku VIII stulecia ten sposób zawłaszczania ziemi niczyjej występuje w coraz liczniejszych dokumentach, pod germańską nazwą *bifang* lub pod jej łacińskimi synonimami (*comprehensio, captura*)[5]. Wyrazy te oznaczały dosłownie „uchwycenie", „złapanie", „zagarnięcie" i stanowiły odpowiednik słowiańskiego terminu *zaimka*, używanego jeszcze do niedawna w języku rosyjskim. W warunkach przemiennoodłogowego systemu uprawy roli prawo do bifangu było dla rodzinnego gospodarstwa podstawą równowagi i bezpieczeństwa ekonomicznego, jedną z najważniejszych gwarancji przetrwania. Bifang był zarazem integralną częścią

szerszego zespołu uprawnień do korzystania z użytków leśnych, pasterskich i wodnych, które stanowiły przedmiot sąsiedzkiej wspólnoty.

*

To prawdziwy paradoks, że problematyka wczesnośredniowiecznych wspólnot sąsiedzkich jest od kilku dziesięcioleci zaniedbana w historiografii niemieckiej, która w XIX i na początku XX w. przodowała w badaniach na tym polu. Zanik zainteresowań aż do zerwania ciągłości tradycji badawczej tłumaczy się po części długotrwałym wpływem szkoły Heinricha Dannenbauera i Theodora Mayera. Twórcy i adepci tej szkoły widzieli świat urządzony na zasadach władztwa i hierarchicznych związków osobowych. Struktura oparta na więziach sąsiedzkich i na współużytkowaniu naturalnych zasobów określonego terytorium nie bardzo mieściła się w tej wizji świata i nie wydawała się istotnym elementem średniowiecznego ustroju.

Poza tym klasyczna historiografia nie ustrzegła się w badaniach nad wspólnotami sąsiedzkimi poważnych błędów, które przyczyniły się do kwestionowania jej dorobku. Poczynając od Jacoba Grimma i Georga Ludwika von Maurera poprzez Hermanna Wopfnera aż po ostatniego obrońcę tradycyjnych tez, Fritza Wernli, centralną kategorią, wokół której budowano koncepcję wspólnoty sąsiedzkiej, było pojęcie marki[6]. Wiązało się to z nadużyciem retrogresji: stosunki w późnośredniowiecznych, a nawet wczesnonowożytnych gminach wiejskich uznawano za miarodajny punkt wyjścia dla wniosków dotyczących ustroju agrarnego we wczesnym średniowieczu. Krytycy tradycyjnej koncepcji słusznie zwrócili uwagę, że gminy wiejskie ukształtowały się w wyniku znacznej intensyfikacji rolnictwa związanej z rozpowszechnieniem koleśnego pługa i wprowadzeniem regularnej trójpolówki oraz przymusowej rotacji zasiewów. Towarzyszyła temu głęboka zmiana struktur osadnictwa i reorganizacja przestrzeni agrarnej. Odtwarzanie wczesnośredniowiecznych stosunków na podstawie wiedzy o wspólnocie użytków w późnośredniowiecznych gminach wiejskich nie liczy się z dokonanym w międzyczasie przełomem, musi więc prowadzić na manowce[7].

Germański termin „marka” pojawia się w źródłach średniowiecznych często, ale jest bardzo wieloznaczny. Dosłownie oznaczał on granicę, a właściwie znak graniczny, zwykle jednak posługiwano się nim w sensie teryto-

rialnym. Marką nazywano określony obszar, przy czym mógł to być zarówno teren jednej wsi, jak większy okręg, a nawet kraina. Ruth Schmidt-Wiegand trafnie zauważyła, że w tytule LXXVIII prawa ripuarskiego, gdzie mowa o obowiązku publicznego okazywania znalezionego konia „przez trzy marki, a następnie na sądzie królewskim" (*per tres marchas ipsum ostendat, et sic postea ad regis stapulum*), termin *marcha* oznacza lokalny okręg sądowy, w którym odbywano periodyczne wiec. Schmidt-Wiegand przypomniała także inskrypcję runiczną z Kírstadt, gdzie wyrazem *aljamarkir* określono obcokrajowca, wzmiankę Mariusa z Avenches, który dzielnicowe królestwo Childeberta II określił jako *marca Childeberti regis* oraz wspomnianą u Fredegara *marcam Winedorum* – krainę Słowian, na czele których stał *dux Vinedorum Wallucus*[8].

W karolińskich dokumentach VII i IX w. wielokrotnie czytamy, że ktoś nadał klasztorowi całą ziemię, jaką posiadał „we wsi N. i w tejże marce" (in *villa N. et in eodem marca*). Jest to rutynowy zwrot kancelaryjny, najpewniej zaczerpnięty z formularza, czyli gotowego wzoru, z którego skrybowie korzystali przy redagowaniu dokumentów. Chodziło o podkreślenie – na wszelki wypadek – że nadawca ofiarował klasztorowi całą swoją własność, zarówno tę położoną w samej osadzie, jak i w jej okolicy. Nie należy doszukiwać się pod tą asekurancką formułką bogatszych treści i wyciągać stąd daleko idących wniosków. Owszem, we wczesnośredniowiecznych dokumentach łacińskie określenie *terminus* (dosłownie granica, czyli etymologiczny odpowiednik marki) oznaczało niekiedy obszar wspólnoty użytków, nie wydaje się jednak, aby słowo „marka" stało się już wtedy terminem technicznym o takim właśnie znaczeniu. Dopiero w późnośredniowiecznych weistumach wyrażenie *gemeine Mark* występuje dowodnie jako techniczne określenie gminnego obszaru użytków wspólnych, zwanych też *allmendą*.

Z tego, że wczesnośredniowieczne wspólnoty sąsiedzkie różniły się od późnośredniowiecznych gmin wiejskich i raczej nie nazywały się markami, nie wynika jednak, że ich nie było. Niestety, zaprzestano nad nimi badań. Ostatnim słowem nauki na ten temat pozostają do dziś monograficzne rozprawki Karla Hansa Ganahla (1940-1941) i Hansa Theodora Hoederatha (1951)[9]. Obaj autorzy operują jeszcze terminem marka, obie prace opierają się jednak na przebadaniu kompletnej dokumentacji klasztorów benedyktyńskich w Sankt-Gallen (Ganahl) i w Werden nad Ruhrą (Hoederath),

wnioski zaś są solidnie uzasadnione. Można i trzeba do nich nawiązać. Podjęcie zerwanej tradycji badawczej na tym polu jest zadaniem ogromnym i przekracza moje siły oraz ramy tej książki, ale problematyki wczesnośredniowiecznych wspólnot sąsiedzkich w barbarzyńskiej Europie pominąć nie mogę.

*

Struktury agrarne merowińskiej i karolińskiej Galii ukształtowały się przez blisko sześć wieków rzymskiego panowania. Obecność frankijskich przybyszów nie zmieniła zasadniczo tego dziedzictwa. W Austrazji jednak, na wschodnich i północno-wschodnich peryferiach państwa Franków, mamy do czynienia ze zwartym osadnictwem germańskim. Tym bardziej dotyczy to terytoriów plemiennych Alemanów, Turyngów, Bawarów, Fryzów i Sasów. W miarę poddawania tych krain frankijskiej zwierzchności oraz chrystianizacji pojawiały się tam benedyktyńskie klasztory: Werden nad Ruhrą, Sankt Gallen nad Jeziorem Bodeńskim, Fulda, Prüm, Lorsch… Zapobiegliwa krzątanina tamtejszych opatów wokół powiększania majątku posagowego przez nowe, często drobne nadania ziemi, przez jej zakup, transakcje zamienne i karczunek oraz archiwizowanie tych nabytków i pieczołowite przechowywanie dokumentów są dla historyka bezcenne. Pisemne ślady tej działalności są dla badacza jak światła nielicznych latarni wśród głębokiej nocy. Poczynając od schyłku VIII w., pozwalają one wejrzeć w codzienne życie gospodarcze agrarnych społeczności „germańskiej Germanii”.

Każde źródło ma – jak mawiają historycy – swoją „optykę”. Jest produktem szczególnego punktu widzenia, związanego z punktem siedzenia tego, kto pisał lub kazał pisać. Obraz struktur sąsiedzkich w dokumentach wielkiej własności kościelnej jest fragmentaryczny, ponieważ widnokrąg skrybów nie sięgał poza opłotki klasztornego majątku i poza sferę interesów macierzystego opactwa. Poza tym skrybowie posługiwali się gotowymi formularzami i czerpali z nich stereotypowe zwroty. Gdy wielokrotnie czytamy w dokumentach słowa napisane jak przez kalkę, że ktoś nadał klasztorowi ziemię „ze wszelkimi jej przynależnościami, to jest łąkami, pastwiskami, wodami, łowiskami, drogami i ścieżkami”, nie ulega wątpliwości, że jest to kancelaryjna formułka, a nie skrupulatny opis realiów. Nie brak jednak do-

kumentów, które jasno stwierdzają, że z tytułu posiadania ziemi ornej właścicielowi przysługuje prawo do korzystania z konkretnych użytków leśnych, pasterskich i wodnych. Podstawowa jednostka ziemi uprawnej, z którą łączył się ów dostęp do użytków, określana jest w źródłach terminem *hova*. W nowożytnej niemczyźnie wyraz ten brzmi *Hufe* i zwykle tłumaczy się na polski jako „łan" lub „włóka". Przyjmując tę translatorską konwencję, muszę jednak przestrzec czytelnika przed mylącymi skojarzeniami z precyzyjną miarą powierzchni gruntu. Zwykle chodzi raczej o ogólne pojęcie ziemi należącej do pełnorolnego gospodarstwa.

W 796 r. niejaki Teganbald – „wolny i szlachetny Frank" – sprzedał Liudgerowi – opatowi klasztoru w Werden – ziemię we wsi Fischlaken nad Ruhrą, „a mianowicie cały ten łan, który nazywa się Alfatinghova, z pastwiskami (…) oraz udziałem (scara) w użytkach leśnych w zakresie przysługującym [właścicielowi] pełnego łanu" (*illam hovam integram Alfatinghova, cum pascuis* […] *et scara in silva iuxta formam hovę* plenę)[11].

Korzystając z przysługujących mu uprawnień, tenże Teganbald zajął wcześniej w Fischlaken szmat lasu w celu wykarczowania. Nie wykonał jednak zamierzonej pracy, a w każdym razie nie doprowadził jej do końca, lecz odstąpił zajęty w lesie grunt jako karczowisko (*rotum*) tytułem zamiany niejakiemu Folkbertowi. W dokumencie Folkberta z 14 lutego 799 r. czytamy: „Karczowisko to, zwane Widuberg, przez kilka lat posiadałem i pracowałem na nim, ile mogłem. Teraz zaś wspomniane karczowisko w postaci ziemi ornej – tyle, ile na nim kiedykolwiek zaorano – dałem opatowi Liudgerowi w całości w zamian za ziemię orną owego łanu, który nazywa się Alfadinghova, i na tej zasadzie otrzymałem ów łan od opata Liudgera mojego sąsiada za ziemię orną wspomnianego wyżej karczowiska (…)".

Tego samego dnia dokument dotyczący tej zamiany wystawił opat Liudger. Przy okazji wyjaśnił on bliżej, co oznacza formuła ograniczająca nadanie łanu wyłącznie do ziemi ornej: „Teraz zaś tenże łan w postaci ziemi ornej, tyle ile na nim kiedykolwiek orano, dałem Folkbertowi w zamian za to karczowisko, które nazywa się Widuberg (…), z tym zastrzeżeniem, że ja, Liudger, zatrzymałem dla siebie przynależne do tego łanu prawo do korzystania z użytków zarówno w lesie, jak i w wodach, oraz do wypasu i do zajmowania gruntu [pod karczunek i uprawę] (*excepto quod ego Liudgerus dominationem que ad illam hovam respexit, mihi retenui, seu in silua, siue in*

agris et pastu, uel in comprehensione, cum omni integritate iuri meo reseruaui)[12].

Jak widać, prawo do użytków wynikało rzeczywiście z posiadania ziemi uprawnej. Oddając tytułem zamiany łan Alfatinghova, Liudger musiał umieścić w umowie i w dokumencie specjalne zastrzeżenie, aby wraz z ziemią orną nie pozbyć się przynależnego do niej udziału w użytkach leśnych, pasterskich i wodnych. Na baczną uwagę zasługuje zestaw tych użytków, wyszczególnionych w opackim dokumencie z 799 r. Określono je zwrotem *dominatio in silva*, objaśniając, że mowa o prawie do korzystania z lasów, wód i wypasu, w tym o prawie do bifangu (*comprehensio*). Bardzo podobne sformułowanie spotykamy w dokumencie z 4 lipca 793 r. Gottszalk, syn Kasmara, nadał wówczas opatowi Liudgerowi część swojej dziedziny w Alfredshausen z przylegającym do niej bifangiem i zaznaczył: „Wszystko to zaś leży w granicach terytorium Wittorf. W lasach zaś, które znajdują się w obrębie tego terytorium, przekazałem wspomnianemu opatowi tyle praw do wypasu zwierząt, do wycinania drzew i do zajmowania gruntu [pod karczunek i uprawę, czyli do bifangu – K.M.], ile się należy z tytułu posiadania jednego łanu" (*Omnia autem hec in termino sunt Withorpe. In quo etiam termino dominationem tradidi in siluam que per circuitum iacet, quantum pertinet ad unam houam, ad pascua animalium, seu ad extripandum, uel ad comprehendendum*)[13].

Przytoczone dokumenty z 793 i z 799 r. zostały zredagowane przez tego samego odbiorcę, co niewątpliwie sprzyjało używaniu podobnych zwrotów. Ale podobne treści, chociaż ubrane w nieco inne słowa, spotykamy w dokumentach spisanych poza sferą oddziaływania opactwa w Werden i jego scriptorium. W 854 r. zakończony został spór między niejakim Notgerem a opatem klasztoru Sankt Gallen, Grimaldem, o własność ziemi uprawnej w Brannen i o użytki w tamtejszym masywie leśnym. Na mocy zawartej ugody Notger przekazał klasztorowi 92 morgi gruntu ornego, uznając jednocześnie, że klasztor i jego ludzie „we wspomnianym lesie między rzeczkami Gonzenbach i Müselbach, będą mieli prawo korzystać ze wszelkich użytków, to jest z wypasu, z budulca, z wyrębu drzew [na opał] i ze wszystkich rzeczy, z których człowiek może korzystać we wspólnym lesie. I jeżeli coś w tymże lesie dotychczas nie zostało zajęte [oznakowane jako teren zastrzeżony do karczunku – K.M.], będą mieli prawo do zajmowania [gruntu], nie narażając się na napaść z czyjejkolwiek strony"[14].

Podobnie jak w dokumentach opata Liudgera, widoczny jest związek między posiadaniem ziemi uprawnej a prawem do korzystania z użytków leśno-pasterskich. I tu, i tam prawo do bifangu (comprehensio), czyli do zajęcia kawałka gruntu w lesie pod karczunek i uprawę, stanowiło integralną część zespołu praw do korzystania z leśnych użytków.

Uprawnienia te określono w dokumencie opata Grimalda z Sankt Gallen jako *potestas utendi*. W dokumentach opactwa Werden w identycznycm kontekście rzeczowym występuje wyrażenie *dominatio in silva*. Dosłownie oznaczałoby to „władanie" lub „panowanie w lesie", ale dosłowna interpretacja prowadziłaby w tym wypadku na manowce. W dokumentach z 796 i z 799 r. te same uprawnienia do użytków leśnych wynikające z posiadania tego samego łanu Alfatinghova określono jako *scara in silva*, a drugi raz jako *dominatio in silva*[15]. Oba dokumenty zostały zredagowane pod nadzorem opata Liudgera. Najwidoczniej zatem potraktował on terminy *scara in silva* i *dominatio in silva* jako synonimy. Germański wyraz *scara* oznaczał udział, określoną liczbowo część idealną większej całości[16]. W dokumencie z 793 r. identyczny sens miał termin *dominatio in silva*. Gottszalk nadał wówczas opatowi Liudgerowi swoją ziemię w Alfredhausen: jeden pełny łan. W wyniku tego nadania wraz z własnością gruntu uprawianego klasztor uzyskał „władanie w okolicznych lasach w wymiarze przysługującym [posiadaczowi] jednego łanu, gdy idzie o wypas zwierząt i karczowanie, czyli zajmowanie gruntu" (*dominationem* […] *in siluam* […] *quantum pertinet ad unam hovam ad pascua animalium seu ad extirpandum vcl ad comprehendendum*)[17].

Wyrażenie *dominatio in silva* nie oznaczało, jak widać, władztwa gruntowego na terenach leśnych, lecz określony liczbowo udział we wspólnocie użytków. Tak się akurat złożyło, że w trzech przytoczonych dokumentach zakres korzystania z użytków wyznaczony był przez posiadanie jednego łanu ziemi uprawnej, ale był to tylko konkretny przypadek ogólniejszej reguły. W 855 r. wdowa Cotiniu przekazała klasztorowi świętego Galla 77 mórg ziemi, w połowie tytułem pobożnej darowizny, w połowie zaś tytułem sprzedaży. Za część sprzedaną wdowa otrzymała od klasztoru 40 solidów oraz 10 mórg ziemi między wsiami Rorsach i Goldach. Jednocześnie opat Grimald zagwarantował, że sama Cotiniu i jej dzieci będą „w pełni korzystać z wypasu świń i innych bydląt, wyrębu drewna oraz wszelkich koniecznych użytków stosownie do rozmiarów dziedziny (*iuxta quantitatem*

hereditatis), którą posiada ona tamże, to jest w Rorsach, oraz tej ziemi, którą daliśmy jej we wspomnianej wsi Goldach”[18].

Uprawnieni do udziału we wspólnocie użytków byli także ludzie, którzy nie dysponowali pełnym łanem. Wystarczył fakt osiadłości na terytorium wspólnoty i posiadanie tam bodaj zagrody (*curtile*), czyli siedziby mieszkalnej z niewielkim ogrodzonym terenem przydomowym. Dokument z 812 r. daje wyobrażenie o rozmiarach takiego terenu: Gundwin i Adelbold sprzedali biskupowi Hildigrimowi „zagrodę (*curtile*) w okręgu Bunnengo, we wsi Mellenbeim, i mierzy ta zagroda 120 stóp długości i 56 stóp szerokości”. Ale nawet tak niewielka własność gruntowa stanowiła – choć w odpowiednio skromnym zakresie – przepustkę do wspólnoty użytków. W 801 r. Betto sprzedał opatowi Liudgerowi z Werden „cząstkę swojej ojcowizny (…) we wsi Holtheim, to jest zagrodę (*curtile*) z należącym do niej karczowiskiem, niewielką łąką i jednym morgiem ziemi ornej wraz ze wszystkim innym, co prawowicie przysługuje [posiadaczowi] tej zagrody, a mianowicie pastwiskami, przejściami, użytkami wodnymi i udziałem w lasach przynależnych do wspomnianej wsi wraz z pełnym wypasem na miarę tej zagrody” (*cum* […] *omnibus que ad ipsum curtile legaliter respitiunt, hoc est pascuis, peruis, usibus aquarum dominationemque in siluas ad supradictam villam pertinentes cum pastu plenissimo inxta modulum curtilis ipsius*)[19].

W 858 r. wasal królewski Tuto przekazał Ludwikowi II tytułem zamiany m.in. dwie zagrody we wsi Ultretsheim „oraz udział w pożytkach leśnych (*waldmarkę*), który należał do niego zawsze z tytułu [posiadania] tych zagród” (*ualtmarca, que de ipsis curtilibus semper habere uisus fuit*)[20]. W 890 r. klasztor Sankt Gallen dowodził, że ma w okręgu Rheinigau „z legalnych i publicznie dokonanych darowizn i z tytułu prawowicie posiadanych tam zagród takie prawa do użytków, jakie z tytułu posiadanej własności słusznie i legalnie przysługują każdemu wolnemu człowiekowi w lasach, przy wycinaniu drzew oraz wypasie świń” (*quod nos, fratres de morasterio Sancti Galli in pago Ringouve de iustis et publicis traditionibus atque legitmis curtilibus talem usum habuimus, qualem unusquisque liber homo iuste et legaliter debet habere in* […] *silvis, lignorumque succisionibus atque porcorum pastu*)[21].

Klasztor miał bez wątpienia pod dostatkiem ziemi uprawnej, ale w starannie zredagowanym dokumencie opata Salomona wysunięto na pierwszy plan posiadanie zagród jako tytuł prawny do udziału we wspólnocie użyt-

ków. Spór nie dotyczył zresztą w tym wypadku wymiaru uprawnień, lecz tego, czy w ogóle przysługiwały one klasztorowi na tym terytorium. W dość ogólnym sformułowaniu dotyczącym tej sprawy wspomniano więc nie o łanach, lecz o zagrodach, które stanowiły materialny symbol osiadłości ludzi klasztornych i obecności klasztoru w gronie tamtejszych posiadaczy. Kto miał tam zagrodę, miał także udział, choćby i niewielki, we wspólnocie użytków.

Udział we wspólnocie użytków leśnych określany terminami *dominatio in silva*, *scara in silva*, *waldmarka* lub *holzmarka*[22], obejmował zestaw rozmaitych uprawnień, wśród których szczególnie istotne wydaje się prawo do bifangu. Możność wykarczowania i wzięcia pod uprawę dziewiczej ziemi była czymś znacznie więcej niż tylko warunkiem równowagi ówczesnej gospodarki rolnej, wiecznie zagrożonej przez wyjałowienie gleby. Bifang zmieniał też status prawny zajętego gruntu i pozycję jego posiadacza. Własność ziemi mogła pochodzić z różnych źródeł. Wszelkie możliwe tytuły własności wymieniono enumeratywnie w dokumencie z 805 r., w którym Liudger, syn Hredgera, i Hiddo, syn Herewina, nadali klasztorowi Werden całą ziemię, jaką mieli w dwóch miejscowościach „czy to z tytułu dziedzictwa, czy z tytułu bifangu, czy też nabytą w jakikolwiek inny sposób” (*aut per ius hereditatis*, *aut per conprehensionem*, *aut per aliam quamcumque adquisitionem*)[23]. Ziemia zajęta jako bifang była więc tak samo indywidualną własnością, jak ziemia otrzymana w spadku lub w drodze darowizny, zamiany bądź kupna. Tyle że bifang, podobnie jak ziemia z królewskiego nadania, nie był w pierwszym pokoleniu składnikiem rodowej dziedziny, można go więc było nadać lub sprzedać bez oglądania się na przysługujące krewnym prawo bliższości. Dlatego instytucje kościelne skrupulatnie odnotowywały, które z nabytych gruntów miały status bifangu.

Comprehensio, captura, „caeptum, czyli *bifang”*[24], równały się wykrojeniu z terytorium wspólnych użytków kawałka ziemi dla siebie na pełną własność. W ślad za powiększeniem własności gruntowej zwiększał się też udział posiadacza w użytkach leśnych, pasterskich i wodnych. Tym sposobem prawo do bifangu, bardziej jeszcze niż prawo do wypasu świń lub wyrębu drewna, chroniło wolnego człowieka przed deklasacją i popadnięciem w zależność gruntową. *Scara in silva* przysługiwała wprawdzie człowiekowi w rozmiarach odpowiednich do ilości posiadanej ziemi, więc ubogi zagrodnik nie mógł zająć pod karczunek nieproporcjonalnie rozległej połaci

lasu, mógł jednak połączyć skromne uprawnienia i siły, dokonując bifangu wspólnie z innymi. Mógł też zrobić to własnymi siłami, lecz w ramach uprawnień, których zechciał mu użyczyć jakiś zamożniejszy krewny. W 801 r. Walto z czternastoma imiennie wyszczególnionymi towarzyszami (*socii mei, quorum nomina haec sunt*) odstąpili klasztorowi w Fuldzie „*bifang*, który zajęty został [zapewne przez nich] we wsi Berghohe" (*capturam hanc, quae de villa Berghohe capta* est)[25]. Opat Liudger z Werden nie był człowiekiem ubogim, ale widocznie nie miał uprawnień do bifangu w miejscu, gdzie znajdował się upatrzony przez niego kawałek lasu Heissi. Zwrócił się więc do ludzi, którzy mieli tam stosowne uprawnienia. W 800 r. Efurwin, Hildirad i Irminwin, „współdziedzice i współwłaściciele tego samego majątku", na prośbę opata zgodzili się „przekazać w jego ręce… w lesie zwanym Heissi ów bifang, którego sam Liudger tam sobie życzył, i Hildirad w naszym imieniu zajął [ten bifang] razem z nim i oznakował… i w ręce tegoż opata w podobny sposób przekazujemy pewien udział w tymże okolicznym lesie [to jest Heissi – K.M.] (*placuit nobis. tradere… in manus eiusdem presbiteri* […] *in silva que dicitur heissi conprehensionem illam, quam ipse Liudgerus ibi desiderauit et Hildiradus in nostro nomine conprehendit simul cum eo et consignauit… et in manus eiusdem presbiteri simili modo tradidimus et dominationem aliquam in eandem siluam adiacentem*)[26].

Wspomniane tu oznakowanie terenu pod karczunek konstytuowało akt zajęcia gruntu i równało się wytyczeniu granic tego, co odtąd miało być indywidualną własnością. Mógł to uczynić tylko ktoś uprawniony, w tym wypadku Hildirad, a Liudger towarzyszył mu tylko po to, żeby dokładnie wskazać teren, którego sobie życzył. Zaraz po wytyczeniu i oznakowaniu granicy teren ten stał się własnością Efurwina, Hildirada i Irminwina, którzy – już jako właściciele – nadali go niezwłocznie opactwu. Ludzie uprawnieni mogli w taki sposób umożliwić wejście w posiadanie bifangu oraz przekazać określony udział we wspólnocie użytków komuś dotychczas nieuprawnionemu.

Oznakowanie zajmowanego terenu umożliwiało zarazem kontrolę legalności bifangu. Musiał on być – jak to nieraz podkreślano w dokumentach – „otoczony dookoła wyraźnymi znakami" (*comprehensio euidentissimis signis circumgirata*)[27]. Pozwalało to stwierdzić, czy bifang nie przekraczał miary uprawnień przysługujących posiadaczowi, czy nie doszło do zawłasz-

czenia terenu, który już przedtem zastrzegł dla siebie ktoś inny, lub do podejmowania karczunku przez osoby w ogóle do tego nie uprawnione.

Zdarzały się na tym tle spory, a nawet gwałtowne konflikty. W 850 r. dla rozstrzygnięcia takiego sporu „zwołane zostało w Lutaraha pod przewodnictwem Mattona zgromadzenie, na którym Rudolt oddał Friccowi, wójtowi opata Hattona z Fuldy, bifang, który nieprawnie zajął był w lesie" (*factus est conuentus in Lutaraha Mattone praesidente, in quo Hruodolt comprehensionem siluae, quam iniuste comprehendit, Fricconi aduocato Hattonis abbatis reddidit in praesentia testium*)[28]. Chodziło zapewne o to, że grunt zajęty w lesie przez Rudolta został wcześniej zastrzeżony przez opactwo w Fuldzie. Dlatego niefortunny karczownik nie został po prostu przepędzony lub zmuszony do zaniechania zamiaru, lecz oddał ów bifang opactwu.

Nieco inne podłoże miał konflikt między klasztorem Sankt Gallen a Notgerem z Brunnen, zakończony w 854 r. wspomnianą już ugodą. Chodziło tam m.in. o dopuszczenie ludzi klasztornych do korzystania w masywie leśnym między rzeczkami Gonzenbach i Müselbach ze wspólnoty użytków, w tym do bifangu. Ze słów dokumentu wynika, że odmawiano im dostępu do leśnych pastwisk, nie pozwalano wycinać drzew na budulec i opał, a próby zajmowania gruntu pod karczunek wywoływały czynną agresję. Był po temu powód: klasztor miał wprawdzie rozległe majątki, ale nie miał widocznie ziemi na spornym terenie. Dopiero ugoda, w ramach której Notger przekazał opatowi Grimaldowi 92 morgi między Mosnang i Algetshausen, pozwoliła chłopom klasztornym uczestniczyć spokojnie we wspólnocie użytków leśnych i „bez obawy napaści z czyjejkolwiek strony" zajmować w lesie dziewiczy grunt, którego nikt inny nie zastrzegł[29]. Widocznie przedtem przepędzano ich z tego lasu jako obcych, nieuprawnionych.

Tytułem do udziału we wspólnocie użytków i do zajmowania dziewiczej ziemi było, jak widać, posiadanie na własność gruntu – ale nie gdzieś daleko, za górami, za lasami, lecz na miejscu. Do wypasu, wyrębu i bifangu uprawniony był posiadacz „tutejszy", „swój", a nie „obcy".

Warto poszukać drogi do sprecyzowania tych określeń. Liczne dokumenty wskazują, że dostęp do użytków i prawo do bifangu były przedmiotem reglamentacji, a więc podlegały kontroli. Kto tę kontrolę sprawował? Późnośredniowieczne gminy wiejskie podlegały zazwyczaj zwierzchności pańskiej, ale wczesnośredniowieczne źródła bynajmniej nie wskazują na podporządkowanie wspólnoty użytków jakiemuś władztwu gruntowemu. Do

korzystania z tych samych lasów uprawnieni byli, acz w nierównym zakresie, wielcy i całkiem drobni posiadacze. Niejaki Rudolt, który zajął w lesie grunt zastrzeżony wcześniej przez klasztor w Fuldzie, musiał w 850 r. ustąpić z bifangu. Władzą, która wezwała go skutecznie do ustąpienia, nie był jednak opat Hatto ani jego wójt Fricco, lecz zgromadzenie, na którym przewodniczyła osoba trzecia. Kompetencje tego zgromadzenia uznawały najwidoczniej obie strony.

Wygląda na to, że kontrolę nad korzystaniem ze wspólnoty użytków sprawowała zorganizowana lokalna zbiorowość. Czy można ją utożsamić z grupą, która rościła sobie do tych użytków prawo wyłączności? Co to była za grupa (lub grupy) i jak przedstawiał się terytorialny zasięg eksploatowanej i kontrolowanej przez nią wspólnoty użytków? Są to pytania zbyt ważne, by nie poszukiwać odpowiedzi.

Terytorialny zasięg wspólnoty

Mała grupa sąsiedzka, władna dopuścić lub nie dopuścić obcego na swój teren, występuje już w prawie salickim. Chodzi o tytuł XLV (*De migrantibus*, czyli „O przybyszach"): „Jeżeli jakiś człowiek zechce osiedlić się we wsi na [zaproszenie? na ziemi?] innego i jeden lub kilku z tych, którzy w tej wsi mieszkają, zechcą go przyjąć, ale choćby jeden będzie [między nimi], który się sprzeciwi, to [przybysz] nie będzie miał prawa tam się osiedlić" (*Si quis homo super alterum in villa migrare voluerit et unus vel alliqui de ipsis, qui in villa consistant, eum suscipere voluerit, si vel unus extiterit, qui contradicat, migrandi ibidem licentiam non habeat).* Dalej opisano sposób postępowania w wypadku, gdyby obcy mimo sprzeciwu osiadł we wsi: ten, kto nie zgadzał się go przyjąć, miał trzykrotnie oznajmić mu przy świadkach swój protest i wzywać do odejścia w ciągu 10 dni. Po upływie 30 dni, jeśli wezwania nie odniosły skutku, protestujący pozywał opornego przybysza na lokalny sąd wiecowy (*maniat eum ad mallum*), a w razie niestawiennictwa wzywał grafa, by usunął intruza. Nielegalny osadnik tracił wówczas owoce swojej pracy na tym miejscu (*quod ibidem laboravit demittat*), nadto zaś płacił 30 solidów kary. „Jeżeli jednak ktoś się osiedli i w ciągu 12 miesięcy nikt nie zgłosi protestu, wówczas przybysz ma pozostać tam, gdzie się

osiedlił, tak samo bezpieczny, jak i pozostali sąsiedzi" (*Si vero quis admigravent et ei infra XII menses nullus testatus fuerit, ubi admigraverit securus sicut et alli vicini maneat*).

Wykładnia tego tekstu nastręcza parę problemów. Stosunkowo najłatwiej odczytać sens terminu *villa*. Leksykalnie rzecz biorąc, mogłoby chodzić o posiadłość lub o wieś, ale ewentualnych współwłaścicieli posiadłości (*consortes*) raczej nie określono by jako „tych, którzy w niej mieszkają" (*ipsi, qui in villa consistant)*, a już w żadnym razie nie jako sąsiadów (*vicini*)[30]. Po roku, jeśli nie było sprzeciwu, przybysz stawał się jednym z nich (*siciut alii vicini*), ale przecież nie współwłaścicielem ich majątku.

Villa oznacza zatem wieś. W ówczesnych warunkach osiedle o bardzo skromnych rozmiarach: od kilku do kilkunastu rodzin. Ta mała grupa sąsiedzka była traktowana jako podmiot władny decydować na zasadach jednomyślności o przyjęciu lub nie obcego do swojego grona. Egzekwowanie wiążącego weta jednego z sąsiadów nie należało jednak do współmieszkańców tej samej wsi, lecz do szerszej zbiorowości, jaką była wspólnota wiecu i sądu (*mallus*).

Trudniej rozszyfrować sens wyrażenia *super alterum*. Czy oznacza ono, że przybysz osiedla się „u innego", a więc jako dzierżawca na cudzej ziemi, czy tylko „na zaproszenie innego", co można rozumieć szerzej, na przykład jako użyczenie obcemu przez jednego z miejscowych prawa do wykarczowania ziemi pod uprawę? O możliwości takiej poucza przykład Hildirada, który w 800 r. na życzenie opata Liudgera zajął i oznakował, a następnie przekazał Liudgerowi *bifang* w lesie Heissi[31].

Zwróćmy uwagę, że po upływie 30 dni przeznaczonych na trzykrotny protest oraz po wniesieniu i rozpatrzeniu sprawy na wiecu, co mogło potrwać jeszcze kilka tygodni, przybysz miał już na miejscu jakiś dorobek, owoc swojego trudu (*quod ibidem laboravit*), który mógł stracić wskutek zlekceważenia protestów i niestawiennictwa w sądzie. Można odnieść wrażenie, jakby norma zapisana w tytule XLV prawa salickiego dotyczyła skromnego osadnika pracującego na cudzej ziemi lub karczującego w pocie czoła kawałek ziemi dla siebie. Zapewne tak właśnie najczęściej bywało. Zdarzali się jednak również znaczniejsi przybysze. Dowiadujemy się o nich z tytułu XIV: „Jeżeli jakiś człowiek będzie chciał gdzieś się osiedlić i będzie miał na to upoważnienie od króla i okaże je na publicznym wiecu, a ktoś przeciw rozporządzeniu króla ośmieli się protestować, (…) zostanie

zasądzony na karę 200 solidów” (*Si quis hominem, qui alicubi migrare voluerit et de rege habuerit praeceptum et abundivit in mallum publico, et aliquis contra ordinationem regis testare praesumpserit* […] *solidos CC culpabilis iudicetur*).

Zbieżność terminów nie pozwala wątpić, że mamy do czynienia z sytuacją analogiczną do opisanej w tytule XLV Jakiś obcy, nietutejszy, zamierza „osiedlić się” wśród miejscowych. Określono to, podobnie jak w tytule XLV, czasownikiem *migrare*. Ktoś z miejscowych zgłasza protest, chcąc zmusić przybysza do odejścia. I znów sprzeciw sąsiedzki zostaje określony tym samym terminem, co w tytule XLV: *testare*. Tym razem jednak obcy nie przybywa *super alterum*, na zaproszenie lub na ziemię jednego z mieszkańców, lecz na podstawie królewskiego przywileju. Przybysz nie jest zapewne byle kim. Może nawet nie zamierza osobiście zamieszkać wśród miejscowych, tylko zająć i obsadzić swoimi ludźmi – niewolnymi, litami, dzierżawcami – ziemię, którą król pozwolił mu zagospodarować. Miejscowi mają uzasadnione powody do obaw, sięgają więc, zgodnie ze starym prawem, po procedurę broniącą obcemu wstępu na ich teren i do ich grona. Jest to ta sama procedura, o której mowa w tytule XLV Nie pojawiła się ona – rzecz jasna – w życiu dopiero wtedy, gdy ją zapisano na pergaminie, lecz obowiązywała od pokoleń. Ale kodyfikator już nie pozwala użyć tej normy w obronie przed możnym protegowanym króla. Stare prawo nie może działać przeciw królewskiej woli, a kara za oprotestowanie królewskiego nakazu jest równa wergeldowi wolnego Franka. Przy okazji – a nie jest to byle jaka okazja – dowiadujemy się, że plemienna tradycja prawna pozwalała grupie sąsiedzkiej bronić dostępu na swój teren wszystkim obcym, a nie tylko ubogim osadnikom.

Historycy prawa od dawna zestawiali tytuł XLV prawa salickiego z normą zapisaną jako *extravagans XI-B* poza właściwym tekstem kodyfikacji. Niestety, zapis tej normy jest niekompletny, wskutek czego nie da się jej zrozumieć bez uzupełnienia, które zaproponował A. Halban-Blumenstok: *Non potest homo migrare nisi convicinia et herbam et aquam, et via [concedente]*[32]. W tak zrekonstruowanej postaci oznacza to: „Człowiek nie może osiedlić się, jeżeli ogół sąsiadów nie [przyzna mu] trawy i wody, i drogi (…)”. Być może w brakującym fragmencie oprócz wymienionych w tekście rzeczowych symboli dostępu do pastwisk i do połowu ryb, figurował także jakiś rzeczowy symbol użytków leśnych. Nie ulega w każdym ra-

zie wątpliwości, że zgoda na osiedlenie się obcego równała się dopuszczeniu go do udziału w sąsiedzkiej wspólnocie użytków. W zestawieniu z tytułem XLV *extravagans XI-B* wydaje się rzeczywiście czymś w rodzaju kropki nad „i".

*

Prawo do sprzeciwu wobec osiedlenia się przybysza mieli tylko współmieszkańcy tej samej wsi. Jeżeli żaden z nich nie zaprotestował w ciągu roku, obcy stawał się „swoim" i uzyskiwał trwałe prawo do sąsiedzkich użytków. Z tego jednak wcale nie wynika, że terytorium wspólnoty użytków obejmowało tylko jedną wieś. Mieszkańcy wsi stanowili najbliższy krąg sąsiedztwa i wiele ich na co dzień łączyło – choćby to, że zwykle razem pasali swoje bydło, na zmianę doglądając stada. Niewielkie jednak byłoby to stado, gdyby terytorium wypasu musiało być ograniczone do najbliższej okolicy. Rozmieszczenie użytków leśnych (zwłaszcza dębowych i bukowych drzewostanów), a także rybnych wód i innych bogactw naturalnych wymuszało w praktyce współużytkowanie tych zasobów przez mieszkańców różnych wiosek. Według urbarza klasztoru w Werden z przełomu IX i X w. udział w użytkach lasu Vluyn, określony terminami *holtmarca* lub *holtigewildithi* (germański odpowiednik wyrażenia *dominatio in silva*), mieli mieszkańcy wsi Ikinghein, Atrop i Hoch-Emmerich. Jeden z nich pędzał świnie „do Althassel i do innych lasów, i do Vluyn jak pozostali jego współdziedzice". Według innego urbarza z X w. udziały w użytkach masywu leśnego Mallingforst mieli posiadacze łanów we wsiach Arenbögel, Sterkrade, Dümplen i Gladbeck[33].

Są to – rzecz jasna – informacje ułamkowe. W urbarzach wspomniano tylko o tych gruntach uprawnych i związanych z nimi udziałach w użytkach leśnych, które przez zakup, zamianę lub darowiznę zostały nabyte przez klasztor. Perspektywa źródeł wytwarzanych na potrzeby kościelnego władztwa gruntowego ograniczała się do sfery interesów majątkowych Kościoła i nie obejmowała pełnego obrazu sąsiedzkiej wspólnoty użytków. Wiemy, że jej obszar obejmował niejedną wieś, zwykle jednak nie możemy uchwycić tego obszaru w całości. Trzeba było szczególnego zbiegu okoliczności, aby instytucja kościelna w obronie własnych interesów udokumentowała

w pełni terytorialny zasięg wspólnoty użytków leśnych, pasterskich i wodnych.

Zdarzyło się tak w 890 r. z powodu zatargu między opactwem Sankt Gallen a komesem Linzgau hrabią Udalrykiem. W narracji dokumentu opata Salomona stwierdzono jednoznacznie, że przedmiotem konfliktu były użytki sąsiedzkie na terytorium całego okręgu Rheinigau (*in pago Ringouve*). Z tytułu posiadanej tam ziemi i zagród mieszkalnych klasztorowi przysługiwało w tym okręgu, z wyjątkiem czterech rewirów leśnych zastrzeżonych dla króla, „takie samo prawo do użytków, jakie powinien mieć każdy wolny człowiek z racji posiadanej własności" – mianowicie „do pastwisk, lasów, wycinania drzew, wypasu świń (…), rybołówstwa (…). Ponadto wedle potrzeby klasztoru ścinaliśmy we wspomnianym okręgu drzewa na akwedukty oraz na gonty i stamtąd sprowadzaliśmy do klasztoru. Oprócz tego, dla wywożenia przez Jezioro [Bodeńskie] potrzebnych nam rzeczy ścinaliśmy tam drzewa na budowę łodzi (lub: na tratwy – *navalia ligna ibi succidimus ad necessaria nostra per lacum asportanda*). Nadto i stada świń przyprowadzano z siedziby klasztoru na wypas do tutejszych lasów".

Nikt tego wszystkiego nie kwestionował, dopóki król Arnulf nie nadał swojego dworu w Lustenau, „we wspomnianym okręgu Rheinigau", hrabiemu Udalrykowi. Obdarowany królewską posiadłością hrabia uznał widocznie, że uzyskał zarazem zwierzchność nad sąsiedzkimi użytkami w całym okręgu. Mocą swojej komesowskiej jurysdykcji w hrabstwie Linzgau, w skład którego wchodził okręg Rheinigau, „tenże komes odebrał nam wszystkie użytki, z których przedtem (…) korzystaliśmy w tym okręgu, i niczego ani w Lustenau, ani gdziekolwiek indziej we wspomnianym okręgu nie chciał nam udostępnić inaczej niż za odpłatnością. Również gonty, które mieliśmy już przygotowane na pokrycie dachu bazyliki św. Galla, odebrał nam gwałtem i kazał pokryć nimi swój dom w Lustenau".

Opat Salomon był jednak równocześnie biskupem Konstancji, miał rozległe wpływy i potrafił się bronić. Na jego wezwanie „zgromadzili się w miejscu, gdzie Ren wpływa do Jeziora Bodeńskiego, wszyscy możni (*omnes principes*) z trzech hrabstw, to jest z Thurgau, Linzgau i z Chur, oraz mnóstwo prostego ludu, w obecności Tiudolfa, biskupa Chur, i wspomnianego hrabiego Udalryka, aby zbadać z królewskiego polecenia, co ze wszystkich wymienionych wyżej użytków we wspomnianym okręgu Rhe-

inigau należy się klasztorowi bezwarunkowo z mocy prawa, a co odpłatnie".

Udalryk obstawał przy swoim. Nic jednak nie wskórał, gdyż wszyscy możni zebrani z owych trzech hrabstw (*principes omnes de illis tribus collecti comitatibus*) zeznali pod przysięgą, że wszystkie sporne użytki przysługują klasztorowi i jego ludziom *wspólnie z pozostałymi mieszkańcami okręgu* (*quod* […] *usus omnes isti, ut praediciti sunt, et nobis ad monasterium nostrisque mansis in nostris territoriis in pago prenuncupato commanentibus cum illis civibus absque contradictione essent communes*). Zasięg terytorialny tej wspólnoty użytków wyznaczały rzeki „od koryta Eichelbach aż do Schweinsbach, z wyłączeniem Eichbergu, który jest osobnym ujazdem (*qui specialis terminus est*) oraz trzech królewskich rezerwatów leśnych: Kobelwald, Diepoldsau, Ibrinesouva". Świadkowie wskazali też granicę dzielącą okręgi Thurgau i Rheinigau: biegła ona od Schwarzenegg do Monstein i dalej korytem Renu do Jeziora Bodeńskiego. Czynność okazania granicy między okręgami została przeprowadzona „pod tą samą przysięgą i w tym samym składzie" (*eodem quippe iuramento et comitatus)* co pozostałe ustalenia, była więc częścią tego samego zeznania w sporze o użytki. Podobnie jak koryta rzek Eichelbach i Schweinsbach, granica dzieląca okręgi Thurgau i Rheinigau wyznaczała terytorialny zasięg sąsiedzkiej wspólnoty użytków, w której klasztor bronił swojego udziału[34].

Odmawiając opactwu Sankt Gallen udziału w tej wspólnocie, hrabia Udalryk potraktował klasztor jako podmiot zewnętrzny, „nietutejszy", gdyż siedziba klasztoru znajdowała się poza terytorium okręgu. Dlatego opat Salomon kładł taki nacisk na obecność w tym okręgu licznych zagród, w których mieszkali chłopi klasztorni. W dokumencie dwukrotnie powtórzono formułę, że prawo do spornych użytków przysługuje opactwu z tytułu legalnego posiadania na tym terenie zagród mieszkalnych (*quod de legitimis curtiilibus usus omnes isti* […] *et nobis ad monasterium nostrisque mansis in nostris territoriis in pago prenuncupato commanentibus cum illis civibus* […] *essent communes*). Miał to być dowód, że klasztor wcale nie jest w okręgu Rheinigau „obcy", lecz przeciwnie, „swój" i uprawniony – na równi z pozostałymi posiadaczami ziemi i domów na tym terytorium – do korzystania z tamtejszych zasobów naturalnych.

Pagus (okręg) Rheinigau stanowił tylko część hrabstwa Linzgau, obejmował jednak pokaźny obszar i skupisko osadnicze złożone z pewnej liczby wsi. W niektórych tamtejszych wsiach, ale przecież nie we wszystkich, klasztor Sankt Gallen miał ziemię i domy mieszkalne. Dokument opata Salomona nie wymienia z nazwy wsi, w których siedzieli klasztorni chłopi, zadowala się stwierdzeniem, że ich zagrody i grunty uprawne znajdowały się w okręgu Rheinigau. To wystarczyło, by rościć sobie prawo do wszelkich użytków pasterskich, leśnych i wodnych położonych w granicach tej jednostki terytorialnej, z wyjątkiem czterech rewirów leśnych zastrzeżonych dla króla. Co więcej, ze słów dokumentu zdaje się wynikać, że również pozostali posiadacze ziemi i domów *in pago Ringouve*, bez względu na to, w jakiej wsi znajdowały się ich siedziby, mogli stosownie do stanu posiadania korzystać z zasobów środowiska naturalnego na całym obszarze okręgu. *Pagus* Rheinigau był taką jednostką terytorialną, która pokrywała się z obszarem międzywsiowej wspólnoty użytków sąsiedzkich.

Ale granica okręgów Rheingau i Thurgau, okazana pod przysięgą przez 48 świadków, wyznaczała coś więcej niż tylko zasięg wspólnoty użytków, o którą chodziło klasztorowi. Była to zarazem granica administracyjna. Pod tym względem Rheinigau i Thurgau nie były równorzędnymi jednostkami. Thurgau było hrabstwem (*comitatus*), podczas gdy Rheinigau leżało na terytorium hrabstwa Linzgau. Imiona 48 świadków, których zeznania rozstrzygnęły spór, uszeregowano w dokumencie z 890 r. według hrabstw: 29 *de Durgeuve*, 7 *de Raetia* (to jest z Chur) i 12 *de Lintzgeuve*. W tej ostatniej grupie musieli być mieszkańcy okręgu Rheinigau, bez wątpienia najlepiej poinformowani o miejscowych stosunkach. Określono ich jednak jako świadków z hrabstwa Linzgau. Okazany przez świadków *terminus inter Durgeuve et Ringouve* był z punktu widzenia mieszkańców Thurgau wschodnią granicą ich hrabstwa. Z punktu widzenia opata Salomona liczyło się przede wszystkim to, że zachodnia granica okręgu Rheinigau wyznaczała terytorialny zasięg wspólnoty użytków, w której klasztor, wbrew sprzeciwom komesa Udalryka, miał prawo uczestniczyć wraz z miejscową ludnością. Zarazem jednak była to – jak słusznie zauważył Hans K. Schulze – zachodnia granica hrabstwa Linzgau[35]. Pagus Rheinigau był więc segmentem w terytorialnej strukturze tego hrabstwa.

Znamy więcej takich segmentów. W obrębie hrabstwa Linzgau, oprócz okręgu Rheinigau, poświadczone są okręgi Argengau i Schussengau. Na te-

renie hrabstwa Thurgau już w VIII w. występują *pagus* Arbongau i *pagus* Zürichgau, a w 806 r. *pagellus Hegauvi*[10]. Ich miejsce w strukturze okręgów komesowskich nie różniło się zapewne od tego, co w odniesieniu do Rheinigau pozwala stwierdzić dokument opata Salomona. Jest to dokument wyjątkowy, ponieważ informuje o zjawiskach występujących nagminnie w życiu codziennym, ale na ogół nie znajdujących odzwierciedlenia w źródłach. Wyjątkowe były okoliczności, które doprowadziły opata-biskupa do zorganizowania wiecu w sprawie uzurpacji komesa Udalryka. Ale to, że terytorium okręgu Rheinigau było dla miejscowej ludności obszarem sąsiedzkiej wspólnoty użytków, a dla monarszej administracji terytorialnej segmentem hrabstwa, nie było żadnym wyjątkiem, lecz regułą.

Organizacja komesowska wprowadzona została w Alemanii na wzór frankijski i zapewne z frankijskiej inicjatywy. Hrabstwa były nowością, ale reformatorzy nie wytyczali ich granic. Nie dało się podzielić kraju na okręgi komesowskie tak, jak się wodzi palcem po mapie. Budowano je z segmentów istniejących od dawna, których nikt nie powołał do życia dekretem: z terytoriów wspólnot sąsiedzkich obejmujących poszczególne skupiska osadnicze. Zanim Frankowie przynieśli tu wzory organizacji państwowej, na tych samych lokalnych wspólnotach opierać się musiała organizacja plemienna.

ROZDZIAŁ VI
Polityczny wymiar sąsiedztwa

Cywilizowani obserwatorzy zwracali uwagę, że terytoria barbarzyńskich plemion składały się z wielu ogniw lokalnych, niczym plaster miodu z komórek. Do informacji o liczbie takich lokalnych ogniw przywiązywano istotne znaczenie. Sporządzony w czasach Ludwika Niemieckiego *Opis grodów i regionów na północ od Dunaju (Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii*), zwany umownie *Geografem bawarskim*[1], do tego się właściwie sprowadza. Terytoria plemienne są tam określane terminem *regio*, a ośrodki lokalne terminem *civitas*. Źródło wymienia etniczne nazwy poszczególnych plemion lub związków wielkoplemiennych i podaje przy każdym z nich liczbę *civitatum*. Związki plemion zostały przy tym potraktowane jako polityczne całości. Autor *Geografa* wiedział, że Wieleci (*Vuilci*) byli ugrupowaniem czterech plemion, ale nie wymienił z nazwy Redarów, Chyżan, Grezpienian i Dołężan, tylko poinformował, że ich związek liczył w sumie 95 *civitates*. Podobnie potraktowani zostali Serbowie. W skład tego związku wchodziło wprawdzie kilka plemion (*Surbi, in qua regiones plures sunt*), nie wyszczególniono ich jednak, tylko podano łączną liczbę ich *civitatum* – 50. Dla plemion, które nie wchodziły w skład większych struktur polityczno-wojskowych, podawano osobno liczbę lokalnych ośrodków. Ślężanie z okolic Wrocławia i Niemczy mieli według *Geografa* 15 *civitates*, Dziadoszanie (okolice Legnicy i Głogowa) – 20, Opolanie również 20 itp. Autor zapisu źródłowego interesował się, jak widać, strukturami politycznymi, a liczbę lokalnych ośrodków traktował jako wskaźnik demograficznego i militarnego potencjału poszczególnych plemion lub wielkoplemiennych związków.

Tak postrzegało Słowian środowisko Ludwika Niemieckiego. 800 lub 900 lat wcześniej Rzymianie w podobny sposób postrzegali plemiona germańskie. Cezar i Tacyt posługiwali się – rzecz jasna – inną terminologią niż autor *Geografa bawarskiego*. Żadnemu Rzymianinowi nie przyszłoby do głowy, że można nazwać dumnym słowem *civitas* jakiś ośrodek wiejskiego osadnictwa barbarzyńców, choćby i umocniony palisadą czy nasypem. Tacyt w *Germanii* określał terminem *civitas* polityczną organizację plemienia (*natio*). Cezar terytorium plemienne określał wyrazem *regio*, ale ogniwa lokalne w ramach tego terytorium występują i u Cezara, i u Tacyta pod nazwą *pagus*. Był to rzeczownik pospolity, którym Rzymianie określali okręg wiejski, gdzie nie było żadnego miasta, czyli jednostkę lokalną niższego rzędu niż terytorium municypalne. Mimo odmienności słownictwa, wyobra-

żenia o terytorialnych strukturach plemion barbarzyńskich były u rzymskich autorów i w *Geografie bawarskim* zasadniczo zbieżne.

Cezar pisał o Swebach, że było to największe i najbardziej wojownicze z germańskich plemion. „Mówi się, że mają oni sto okręgów, i że z każdego [okręgu] wysyłają co roku po tysiąc zbrojnych na wojnę” (*Hi centum pagos habere dicuntur, ex quibus quotannis singula milia armatorum bellandi causa ex finibus educunt*). Pozostali przez rok pracują na utrzymanie walczących, którzy po upływie roku wracają, a na ich miejsce wysyła się następnych. Dzięki temu nie ustają ani prace na roli, ani działania wojenne. Niezależnie od tego, co z tej barwnej opowieści uznamy za wynik nieporozumień lub wytwór fantazji, nie ulega wątpliwości, że liczba okręgów była w czasach Cezara wykładnikiem demograficznego i militarnego potencjału plemienia, gdyż *pagus* odgrywał kluczową rolę w pospolitym ruszeniu. Był on także podstawowym ogniwem sądownictwa, które sprawowali na swoich terytoriach naczelnicy poszczególnych plemion i okręgów (*principes regionum atque pagorum inter suos ius dicunt controversiasque minuunt*)[2].

Informację o stu okręgach Tacyt powtórzył być może za Cezarem, ale odniósł ją w 39 rozdziale *Germanii* nie do całego związku swebskiego, lecz do największego plemienia, które sprawowało w tym związku hegemonię, do Semnonów. Podstawą ich hegemonistycznej pozycji było miejsce kultu, w którym okresowo gromadzili się przedstawiciele wszystkich plemion swebskich (*omnes eiusdem sanguinis populi*), a także siła liczebna: Semnonowie „mieszkają w stu okręgach i ta mnogość sprawia, że uważają się za głowę Swebów” (*centum pagi iis habitantur, magnoque corpore efficitur, ut se Sueborum caput credant*).

Również Tacyt eksponował rolę lokalnych okręgów w organizacji plemiennych sił zbrojnych i sądownictwa, nie powtarzał jednak informacji na ten temat za Cezarem. Miał inne, lepsze źródła, przede wszystkim Pliniusza Starszego. To od niego najprawdopodobniej przejął Tacyt niską ocenę sprawności bojowej germańskiej konnicy: „Na ogół sądząc – pisał w 6 rozdziale *Germanii* – więcej siły wykazuje piechota, dlatego walczą przemieszani. Piesi wojownicy, których wybierają z całej młodzieży i ustawiają przed szykiem bojowym, prędkością biegu są dostosowani do konnej walki. Ich liczba jest ustalona: z każdego okręgu po stu, i tak właśnie nazywani są wśród swoich, przeto słowo, które początkowo oznaczało liczbę, stało się

zaszczytną nazwą” (*centeni ex singulis pagis sunt, idque ipsum inter suos vocantur, et quod primo numerus fuit, iam nomen et honor est*).

W 12 rozdziale *Germanii* Tacyt scharakteryzował sądowe funkcje plemiennego wiecu, po czym dodał: „Na tych samych zgromadzeniach wybiera się też naczelników, którzy sprawują sądy po okręgach i wsiach. Każdego z nich wspiera po stu towarzyszy z ludu, służąc radą i dodając powagi” (*eliquntur in iisdem conciliis et principes, qui iura per pagos vicosque reddunt; centeni singulis ex plebe comites consilium simul et auctoritas adsunt*).

W cytowanych źródłach nietrudno wyodrębnić wspólną osnowę. Składają się na nią informacje wiarygodne i – wbrew pozorom – nie całkiem banalne. Obserwatorzy barbarzyńskiego świata zgodnie uważali, że miarą siły militarnej i politycznego znaczenia poszczególnych plemion i związków wielkoplemiennych była liczba lokalnych okręgów. Pogląd ten opierali na wiedzy o funkcjach tych okręgów w politycznej organizacji plemion. Wydaje się, że *pagus* rzeczywiście odgrywał zasadniczą rolę przy mobilizacji wojowników na wyprawy i stanowił podstawowe ogniwo sądownictwa. Tyle wiemy. Źródła podają znacznie więcej szczegółów, budzą one jednak rozmaite wątpliwości.

Najbardziej bałamutne są dane liczbowe. Informację Cezara, jakoby Swebowie utrzymywali stutysięczna armię, można bez wahania włożyć między bajki. Nie jest istotne, czy pogromca Galów okazał się w tym wypadku łatwowierny, czy sam fantazjował. Tak czy owak mógł być skłonny do wyolbrzymiania germańskiej potęgi.

Wbrew pozorom niewiele lepiej przedstawia się wiarygodność militarnej arytmetyki Tacyta. Z zestawienia wzmianek o stu młodych piechurach z każdego okręgu (rozdział 6) i o liczbie okręgów u Semnonów (rozdział 39) wynika, że plemię to wystawiało 10 000 takich wojowników. Biorąc pod uwagę, że mowa o doborowych oddziałach walczących w awangardzie (*quos ex omni iuventute delectos ante aciem ponant*) i że reszta uszykowanego do bitwy wojska musiała być przynajmniej kilkakrotnie liczniejsza, otrzymujemy rząd wielkości zbliżony do wyobrażeń Cezara, za to bardzo odległy od realiów demograficznych ówczesnej Europy.

Mało wiarygodnej wzmiance o stu doborowych wojownikach *ex singulis pagis* towarzyszy jednak odautorska uwaga, której nie należy bagatelizować: według Tacyta słowo, które pierwotnie oznaczało liczbę sto, z czasem

stało się „nazwą” (instytucji? formacji wojskowej?) i „zaszczytem” (*et quod primo numerus fuit, iam nomen et honor est*). Mamy tu do czynienia z efektownym literacko przetworzeniem jakiejś zasłyszanej (być może przez Pliniusza Starszego) i niekoniecznie dobrze zrozumianej informacji, na której Tacyt mógł oprzeć własną konstrukcję.

W komunikacji między barbarzyńcami a przedstawicielami rzymskiej cywilizacji występowały liczne nieporozumienia spowodowane odmiennością kultur i zwykłym niedostatkiem wiedzy. Zainteresowania, a w rezultacie i wiedza Rzymian stykających się ze światem germańskim dotyczyły raczej politycznych instytucji wspólnoty plemiennej niż życia codziennego i struktur lokalnych.

Wygląda na to, że Tacyt nic nie wiedział o wiecach lokalnych, funkcjonujących według takich samych reguł jak wiece plemienne. Zapewne dlatego w rozdziale 12 *Germanii*, po charakterystyce sądów sprawowanych przez plemienny wiec, napisał, że „na tych samych [plemiennych – *in iisdem conciliis]* zgromadzeniach wybiera się też naczelników, którzy sprawują sądy po okręgach i wsiach”. Naczelnikom tym przypisał Tacyt niepodzielną władzę sądzenia, a stuosobową asystę „z pospólstwa” (*centeni ex plebe comites*) potraktował jak świtę, która służyła dostojnikowi radą i dodawała mu powagi.

Jest to oczywiste nieporozumienie. Jednomyślne świadectwo późniejszych źródeł nie pozostawia wątpliwości, że sądownictwo ludów germańskich miało na wszystkich szczeblach wiecowy charakter. Niezależnie od tego, czy sformułowanie werdyktu („powiedzenie prawa”) należało do tego samego człowieka, który przewodniczył zgromadzeniu, czy do grona rachinburgów, wyrok ostatecznie zapadał poprzez rytuał wiecowej aklamacji. Nie kto inny jak Tacyt szczegółowo opisał ten mechanizm decyzyjny w 11 rozdziale *Germanii*, a na początku rozdziału 12 stwierdził, że wyroki w sprawach gardłowych ferował wiec (*Licet apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere*). Miał on jednak na myśli wiec plemienny. Z tego, że takie same wiece odbywały się w każdym z lokalnych okręgów, Tacyt nie zdawał sobie sprawy. Dlatego prawdziwą wiadomość, że na lokalnych wiecach obierano miejscowych naczelników (oczywiście też przez aklamację), odniósł on mylnie do zgromadzeń plemiennych. Powstał z tego obrazek godny centralistycznego państwa. Naczelny organ plemienia miał wyznaczać naczelników poszczególnych okręgów i wysyłać ich w te-

ren, żeby tam wymierzali sprawiedliwość. Z tej samej przyczyny Tacyt mylnie zinterpretował informację o lokalnym wiecu sądowym, uznając to zgromadzenie za świtę towarzyszącą naczelnikowi okręgu przy sprawowaniu sądownictwa.

Co wspólnego miał z tym wyraz *centeni?* Nie jest przecież prawdopodobne, by na wiecu w każdym okręgu gromadziło się akurat po stu ludzi. Niepodobna też przypuścić, by z każdego okręgu wybierano aż po stu młodzieńców do elitarnych oddziałów, które walczyły u boku jeźdźców przed głównym szykiem piechoty.

W obu wypadkach chodzi o nieporozumienie – i w obu wypadkach wyraz *centeni* występuje w jakimś związku z pojęciem okręgu (*pagas*). Claudius von Schwerin uznał to za najstarsze świadectwo istnienia u Germanów terytorialnej centeny. Jego zdaniem w rozdziałach 6 i 12 *Germanii* mowa o okręgach setkowych, tylko że ich germańska nazwa została mylnie zinterpretowana przez Tacyta[3].

Pomysł ten spotkał się z ostrą krytyką ze strony Heinricha Dannenbauera, a wcześniej ze strony Heinricha Brunnera[4], wydaje się jednak, że były to repliki zbyt surowe. To prawda, że Tacyt nie miał na myśli *centeny* ani jakiejkolwiek innej instytucji, gdy posługiwał się w 6 i 12 rozdziale *Germanii* wyrazem *centeni*. Był to zwykły liczebnik i za każdym razem autorowi chodziło o innych ludzi: szybko biegający młodzieńcy niekoniecznie nadawali się na sądowych doradców. Ale prawdą jest także to, że twierdzenia Tacyta polegały w znacznej mierze na nieporozumieniu. Być może stało się podobnie jak w dziecięcej zabawie w głuchy telefon: wyjściowa informacja uległa zniekształceniom w następnych ogniwach łańcucha komunikacyjnego. *Germania* była ostatnim ogniwem tego łańcucha i nie wszystko można w niej brać za dobrą monetę. Czasem rekonstrukcja wyjściowej informacji nie budzi większych wątpliwości, gdyż widać gołym okiem, co i dlaczego zostało przekręcone. Tak było w wypadku wiecu okręgowego, mylnie uznanego za orszak naczelnika okręgu. Czasem wątpliwości jest więcej. Koncepcja von Schwerina spełnia wymagania stawiane hipotezie, gdyż nadaje spójny sens informacjom ewidentnie zniekształconym, ale daleko jej do pewności. Wolno domyślać się, że w rozdziałach 6 i 12 wyraz *centeni* jest zniekształconym echem germańskiej nazwy okręgów setkowych, ale domysł ten nie udźwignie ciężaru dowodu. W sporze o germańską *centenę* decyduje interpretacja źródeł średniowiecznych.

Centena, pagus i go

W prawie salickim termin *centena* nie występuje, pojawia się natomiast dwukrotnie *centenarius*. Według tytułu XLIV (*De reipus)* człowiek, który zamierzał ożenić się z wdową, musiał „udać się do tungina lub setnika, tak aby tungin lub setnik wyznaczyli termin wiecu sądowego" (*hoc est, ut thunginus aut centenarius mal lo indicant*). Taka sama procedura obowiązywała przy akcie przysposobienia (*acfatmire*) ustanawiającym między dwoma ludźmi sztuczne pokrewieństwo i prawo do spadkobrania. „Należy tego przestrzegać – czytamy w poświęconym tej sprawie tytule XLVI – aby tungin lub setnik wyznaczyli termin wiecowy i na tym wiecu muszą oni mieć tarczę" (*Hoc convenit observare ut thunginus aut centenarius mallum indicant et scutum in ipso mallo habere debeant*). W obu wypadkach chodziło o uroczyste uprawomocnienie jakiejś zmiany w stosunkach powinowactwa lub pokrewieństwa. Musiało się to dokonać na zgromadzeniu, przed obliczem tego, kto zazwyczaj przewodniczył wiecowi i przy skrupulatnym zachowaniu rytuału o magicznym rodowodzie. Wśród rozlicznych nakazów tego rytuału znajdował się warunek, aby człowiek przewodniczący wiecowi – w tym wypadku tungin lub setnik – wystąpił z tarczą.

Stosunek setnika do tungina nie daje się na podstawie tych dwóch wzmianek jednoznacznie określić. Wiemy tylko, że występują oni w identycznej roli i że dla ówczesnych Franków była to rola bardzo znacząca. Czy tam, gdzie na czele wiecu stał setnik, nie było w ogóle tungina? Czy też może setnik był pomocnikiem tungina, jego prawą ręką i mógł go w razie konieczności zastąpić? Na te pytania nie ma odpowiedzi. Możemy tylko stanowczo wykluczyć dwie ewentualności. Po pierwsze, *centenarius* nie występuje tu jako podwładny grafa, czyli jako przedstawiciel znanej z późniejszych źródeł administracji komesowskiej. Po drugie, nie da się powiązać setnika z jakimś domniemanym podokręgiem, jednostką niższego rzędu niż terytorium wspólnoty wiecowej, której głową był tungin. Prawo salickie nie zna takich podokręgów.

Na tle pozostałych praw barbarzyńskich, gdzie sędziowie reprezentowali królewską jurysdykcję, tungin był jak postać z innej bajki: władał w królestwie rytuałów, magicznych słów i gestów.

Przewodniczył wiecowi sądowemu, ale nie wyrokował. „Mówienie prawa" należało do rachinburgów, a ich werdykt zyskiwał moc dzięki wiecowej aklamacji. Wierzyciel, który sądownie dochodził swojego długu, musiał pozwać dłużnika na wiec i tam zwrócić się do tungina słowami: „Proszę cię, tunginie, abyś zobowiązał tego oto mojego przeciwnika, który przyrzekał [oddać] i jest mi winien dług". Tungin musiał wówczas wypowiedzieć formułę: „Ja zobowiązuję tego człowieka, żeby [wypełnił] to, co mówi prawo salickie". Jeżeli potem dłużnik nadal zwlekał, narażał się na kary finansowe i na administracyjną egzekucję należności. Stosowanie administracyjnego przymusu nie leżało jednak w gestii tungina. Wierzyciel musiał ściągnąć do domu dłużnika rachinburgów, aby odpowiednio oszacowali mienie do wartości długu oraz wezwać tam grafa, aby oszacowane mienie zajął[5].

Graf mógł to zrobić, gdyż jako królewski urzędnik był uprawniony do przeprowadzania czynności administracyjnych pod przymusem. Nie mógł natomiast przewodniczyć sądowi, orzekać ani nawet samodzielnie oszacować mienia, które miał obowiązek zająć na wezwanie w domu dłużnika. Do niego i do jego pomocników, zwanych sacebaronami, należały tylko czynności egzekucyjne oraz pobór kar, w tym kar publicznych (*fredus*), częściowo przeznaczonych na jego własne uposażenie. Grafa wzywano również do usunięcia osiedleńca, którego sąsiedzi nie zgodzili się przyjąć do wspólnoty. Zanim jednak doszło do zastosowania przymusu, intruza pozywano na wiec (*maniat eum ad mallum*), gdzie graf nie miał nic do gadania. Przewodniczył tungin.

Graf jako królewski urzędnik był chroniony potrójnym wergeldem. Potrójny wergeld przysługiwał także sacebaronom, choć byli to nieraz litowie królewscy (*pueri regis*)[6], nie przysługiwał natomiast tunginowi. Przyczyna tej dysharmonii jest oczywista: tungin nie był królewskim urzędnikiem. Był głową lokalnej wspólnoty wiecu i sądu. Mallus nie mógł funkcjonować bez niego. Dlatego przy opisie czynności prawno-obrzędowych, poprzez które następowało zerwanie związków z rodem (tytuł LX prawa salickiego), włączenie obcego do grona członków rodu i spadkobierców (tytuł XLVI) lub pozyskanie zgody krewnych na powtórne zamążpójście wdowy (tytuł XLIV) podkreślano zawsze, że ma się to dokonać na wiecu przed obliczem tungina (*in mallo ante tunginum*). Charakterystyczna jest pod tym względem glosa malberska w tytule XLVI: rozstrzygnięcie wątpliwości dotyczących uprawnienia obcego do spadku ma nastąpić „albo przed królem, albo

na walnym publicznym wiecu, to jest w mowie mallobergu: przed theodanem albo tunginem" (*ante regem aut in mallo publico legitimo, hoc est in mallobergo ante theoda aut thungino). Thieodans* to jedno ze starogermańskich określeń króla, tungin zaś występuje w tej glosie jako synonim lub osobowy symbol walnego wiecu[7].

Wspólnota wiecowa, której głową był tungin, miała także wymiar terytorialny. Każdy wolny Frank musiał przecież wiedzieć, gdzie jest jego miejsce wiecowe. A zależało to od miejsca zamieszkania. Tytuł XLVII prawa salickiego szczegółowo określał sposób postępowania sądowego w wypadku, gdy ktoś rozpoznał swoje utracone mienie – niewolnika, konia lub inne zwierzę domowe – u mieszkańca odległej okolicy. Miejscem spotkania zainteresowanych stron i rozstrzygnięcia sprawy musiał być *mallus* tego człowieka, u którego rozpoznano cudzą własność (*ista omnia in illo mallo debent fieri, ubi ille est gamallus, super quem res illa primitas fuerit agnita*). Przedrostek *ga–* w wyrazie *gamallus* oznacza dosłownie współ-, *gamallus* zatem to dosłownie uczestnik wiecowej wspólnoty. Była to wspólnota wolnych Franków wyznaczona przez miejsce zamieszkania, a więc grupa społeczna i zarazem jednostka terytorialna.

Wspomniany w tytułach XLIV i XLVI prawa salickiego *centenarius* wpisuje się w ten archaiczny kontekst. Występuje on jako *alter ego* tungina w ramach wiecowej wspólnoty, wyznacza termin dokonania uroczystej czynności na zgromadzeniu i podczas tej czynności osobiście przewodniczy zgromadzeniu. Sąd i administracyjni egzekutorzy to w prawie salickim instytucje rozdzielone. *Centenarius* działał w sferze wiecu i sądu, w obrębie wspólnoty. Z hierarchią królewskich administratorów i pachołków, to jest grafem i sacebaronami nie miał on jeszcze nic wspólnego. Owszem, wyegzekwowanie sądowych orzeczeń wymagało czasem administracyjnego przymusu, trzeba było zatem mieć pod ręką jakichś egzekutorów. Pilnowano jednak, by ich obecność na mallobergu nie wykraczała poza niezbędne minimum: „Na wiecu nie powinno być więcej niż trzech sacebaronów" (*Sacebarones vero in singulis mallobergis plus quam tres non debent esse*)[8].

O tym, żeby ktoś z tego grona mógł tam wystąpić w roli mistrza ceremonii, nie było oczywiście mowy.

*

W tytule I prawa salickiego określono terytorium lokalnej wspólnoty wiecowej terminem *pagus* (okręg). Termin *centena* na określenie okręgu pojawia się dopiero w rozporządzeniu królów Childeberta I i Chlotara I o utrzymaniu miru (*Pactus pro tenore pacis)* z połowy VI w. Nieporadna redakcja i błędy kopistów sprawiły, że przekaz tego źródła jest miejscami niejasny, ale interpretacja odwołująca się do szerszego kontekstu pozwala zrozumieć jego sens. W rozdziale 9 Chlotar, mając na względzie nieskuteczność sąsiedzkich straży nocnych, które często przymykały oczy na kradzieże i rabunki, wchodząc w zmowę ze złodziejami, postanowił obarczyć centeny materialną odpowiedzialnością za straty poniesione przez ofiary przestępstw. Centena, na terenie której doszło do kradzieży lub rabunku, musiała pokryć poszkodowanemu stratę i podjąć tzw. ślad (*vestigium*), czyli obławę w poszukiwaniu sprawcy. Jeżeli ślad doprowadził do terytorium innej centeny, to na nią przechodził obowiązek poszukiwania, schwytania i wydania złoczyńcy. Każdy, kto mimo wezwania uchylił się od udziału w obławie, podlegał karze 5 solidów. Również materialne zobowiązanie pokrycia straty przenosiło się wraz ze śladem na kolejne centeny – drugą lub trzecią. Jeżeli poszkodowany, idąc za tropem, sam pojmał złodzieja, brał od niego w całości należną karę finansową (*conpositionem*), jeżeli zaś zbiega schwytała drużyna (*trustis*), czyli setka prowadząca obławę, brała ona dla siebie połowę należnej kary i egzekwowała od przestępcy równowartość straty, którą w przeciwnym razie musieliby pokryć poszkodowanemu mieszkańcy centeny.

Bardzo podobnie ujmował te same sprawy rozdział 16 Paktu. Tym razem nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia ze wspólnym rozporządzeniem obu władców: „Dla utrzymania pokoju nakazujemy ustanowić wybranych w drużynie setników, których wierność i staranność będą gwarancją przestrzegania wspomnianego miru. A ponieważ z Bożą łaską miłość braterska zapewnia nierozerwalną więź między nami, niech setnicy lub ci, którzy oświadczą, że są w drużynie, mają prawo przekraczać wspólną granicę naszych krain w pogoni za złoczyńcą lub tropiąc jego ślad, i niech na drużynie, która nie wywiąże się z tego zadania, spocznie odpowiedzialność, tak aby pospieszyła ona wynagrodzić stratę poszkodowanemu, ale niech nadal poszukuje złoczyńcy. Jeżeli drużyna go wykryje, niech weźmie dla siebie połowę należnej kary, a strata, jaką poniósł poszkodowany, ma być pokryta z majątku złodzieja (…). Jeżeli jednak [poszkodowany] sam schwyta zło-

czyńcę, niech weźmie dla siebie całą należną karę oraz opłatę na pokrycie strat; *fredus* natomiast ma być zastrzeżony dla sędziego tego okręgu, w którym mieszka złoczyńca”[9].

Centena ukazuje tu podwójne oblicze. Jest grupą, zbiorowym podmiotem, który wspólnym sumptem wyrównuje poszkodowanemu stratę, razem ściga i tropi złoczyńcę, a gdy go złapie, bierze dla siebie połowę finansowej kary za kradzież lub rozbój. Jednocześnie jednak centena jest terytorialną jednostką, okręgiem, który ma granice. Jeżeli zbieg te granice przekroczy i skryje się w sąsiedniej centenie, to na tę drugą centenę, albo i na trzecią, gdyby tam uciekł, przenosi się powinność podjęcia dalszego śladu oraz materialna odpowiedzialność za stratę, jaką wyrządził złoczyńca. Ostatecznie płaciła ta centena, która zgubiła ślad.

W 16 rozdziale Paktu zapisano to samo co w 9, ale innymi słowami: mowa tam o przeniesieniu zbiorowej odpowiedzialności materialnej na tę d r u ż y n ę, która nie dopełniła obowiązków w zakresie ochrony miru, „tak jak to [w rozdziale 9] zostało już powiedziane, to jest aby pospieszyła ona wyrównać poszkodowanemu stratę” (*et in truste, qua defecerit, sicut dictum est, causa remaneat, ita ut continuo capitalem ei, qui perdiderat, reformare festinet*). W rozdziale 9 zaś czytamy, że poszkodowany ma niechybnie otrzymać równowartość poniesionej straty od tej centeny która zgubiła ślad złoczyńcy (*capitale tamen, qui perdiderat, a centena illa accipia absque dubio, hoc est de secunda vel tertia).* Nie ulega wątpliwości, że redaktor Paktu posłużył się zamiennie wyrazami *centena* i *trustis* (drużyna), uznając je w tym wypadku za równoznaczne.

Claudius von Schwerin potraktował tę jasną wskazówkę źródła z niedowierzaniem i skłonny był dopatrywać się pod terminem *trustis* raczej zespołu uczestników obławy niż ogółu wolnych mieszkańców centeny. Franz Steinbach uważał, że pod nazwą centena kryje się w Pakcie specjalna formacja policyjna pod dowództwem setnika, którą Childebert i Chlotar powołali właśnie do życia[10]. U podstaw tych twierdzeń leży nie tyle jakaś informacja zawarta w źródle, ile sugestia związana z terminem *trustis*. Pojęcie drużyny kojarzy się bowiem badaczom najczęściej z formacją militarną, przybocznym oddziałem króla lub gronem wojowników pozostających w szczególnym związku z władcą (*antrustiones*).

Pod wpływem tych skojarzeń łatwo zapomnieć o wieloznaczności terminów *trustis* i *antrustio*. Ruth Schmidt-Wiegand zwróciła uwagę, że były to

zlatynizowane formy frankijskich wyrazów *druht* i *druhtin*[11], w których polski czytelnik bez trudu rozpozna brzmienie słowiańskich wyrazów „druh" i „drużyna". Mają one nie tylko wspólne indoeuropejskie pochodzenie i podobne brzmienie, ale też bardzo podobne spektrum znaczeń. Nie ograniczało się ono bynajmniej do spraw wojskowych. W tytule XIII, paragraf 14 prawa salickiego przewidziano karę 200 solidów za porwanie i zgwałcenie narzeczonej, którą orszak weselny prowadził właśnie do przyszłego męża (*puella sponsata dr u c te duc ente ad maritum* [podkr. moje – K.M.]). W tym wypadku *druht* to raczej druhny niż oddział wojskowy. W *Żywocie Konstantyna* drużyną nazwano towarzyszy wyprawy misyjnej świętego[12]. Przykłady te dobrze ilustrują wieloznaczność terminu *trustis* – drużyna, choć najczęściej źródła z germańskiego i ze słowiańskiego obszaru określają nim przybocznych wojowników i doradców panującego. Jednak na szczególną uwagę zasługuje artykuł 5 Obszernej Prawdy Ruskiej. Wyraz „drużyna" występuje tam w identycznym znaczeniu, jak *trustis* w 16 rozdziale frankijskiego Paktu dla utrzymania miru.

Zarówno w Krótkiej, jak i w Obszernej Prawdzie wspólnota terytorialno-sąsiedzka występuje pod nazwą *wierwi*. Była ona obarczona zbiorową odpowiedzialnością za zabójstwa popełnione przez niewykrytych sprawców. W takim wypadku *wierw*, na terenie której leżały zwłoki (w *cz'jej że wierwi golowa leżit'*), musiała zapłacić wspólnym sumptem tzw. dziką wirę. Karę tę rozkładano na raty, ponieważ wspólnota płaciła ją sama, bez udziału sprawcy (*zanie że biez gołownika im płatiti*). Osobliwością staroruskiego prawa było to, że grupa sąsiedzka współpłaciła karę również w tym wypadku, gdy zabójca był znany, ale należał do jej grona. „Jeżeli zaś gołownik [sprawca zabójstwa – K.M.] będzie w ich *wierwi* – stanowiła Obszerna Prawda – to ponieważ [w innych wypadkach] on dokłada się do nich [do ich płatności – K.M.], z tej przyczyny i oni mają mu pomagać, płacąc jak dziką wirę, ale spłacić mają wspólnie [tylko] 40 grzywien, a główszczyznę ma uiścić sam sprawca. A oprócz tego do 40 grzywien, które płaci drużyna, ma on wnieść swój udział" (*Budiet li gołownik ich w wierwi, to zanie k nim prikładywajet, togo że diela im pomagati gołowniku, lubo si dikuju wiru; no spłatiti im woobczi 40 griwien, a gołowniczestwo samomu gołowniku; a w 40 griwien jemu zapłatiti is drużyny swoju czast'*)[13].

Słowo „drużyna" oznacza tu wszystkich współpłacących mieszkańców *wierwi*, zgodnie zresztą z etymologią wyrazu: drużyna to zespół druhów,

grupa połączona wspólnotą działań, obowiązków i ciężarów. Cała *wierw* jest drużyną, cała centena to *trustis*. Obowiązek podejmowania śladu ciążył na wszystkich uczestnikach wspólnoty i nawet jeśli do udziału w obławie wezwano osobiście tylko niektórych, za ewentualne niepowodzenie obławy odpowiadał materialnie ogół. Tak sformułowali zasadę zbiorowej odpowiedzialności centeny Childebert I i Chlotar I w połowie VI w. i dokładnie tak samo została ona ujęta w *Decretio* Childeberta II z 596 r.[14].

Państwo Franków nie było pod tym względem wyjątkiem. Obowiązek śladu ciążył również na anglosaskich hundredach, które w kodyfikacji z połowy X w. występują zarazem jako lokalne wspólnoty wiecowe[15]. Można by ostatecznie podejrzewać, że anglosascy królowie wzorowali się na instytucjach karolińskich czy merowińskich, ale w wypadku staroruskiej *wierwi* recepcja frankijskiego wzoru nie wchodzi oczywiście w rachubę. Zbiorowa odpowiedzialność karna za zbrodnie popełnione przez niewykrytych sprawców oraz obowiązek tropienia, chwytania i wydawania złoczyńców ciążyły także na wspólnotach opolnych w piastowskiej Polsce. Nie wydaje się to rozwiązaniem opartym na zachodnich wzorach.

W wielu krajach barbarzyńskiej Europy władza monarsza zmuszała, jak widać, lokalne wspólnoty do wykonywania funkcji policyjno-porządkowych pod rygorem zbiorowej odpowiedzialności. Merowiński *Pactus pro tenore pacis* był jednak w tej materii regulacją najstarszą, nie tylko w sensie chronologicznym. Anglosaski Hundredgemot, Prawda Ruska czy też dokumenty książąt piastowskich poświadczają stan prawny istniejący już od pewnego czasu. *Pactus pro tenore pacis* stan ten wprowadza aktem królewskiej woli. Nakłada on na centenę konkretne obowiązki w zakresie ochrony miru i w oczywistej intencji wymuszenia sprawnej realizacji tych zadań obarcza ją zbiorową odpowiedzialnością materialną za straty spowodowane przez nieujętych złoczyńców.

O tym, że mamy do czynienia z nową normą, a nie z potwierdzeniem starego zwyczaju, świadczy zarówno formuła *centenas fieri*, jak zwłaszcza nakaz ustanowienia w lokalnych wspólnotach (*in truste*) wybranych setników, aby czuwali nad „ochroną powyższego miru” (*per quorum fidem et solicitudinem pax predicta servatur*). Miało to przygotować organizacyjnie centeny do wykonywania nowych funkcji.

Nie oznacza to, że sama instytucja centeny była nowym tworem, który został właśnie powołany do życia królewskim dekretem[16]. Taka interpreta-

cja wyrażenia *centenas fieri*, nawiązująca do starotestamentowego *fiat lux*, wyposaża merowińskich królów, synów Chlodwiga, w atrybuty boskiej wszechmocy, co moim zdaniem przekracza granice prawdopodobieństwa. Fritz Wernli w poszukiwaniu bardziej realistycznej wykładni odwołał się do tytułu XXXVI prawa Alemanów, gdzie słowa: *fiat conventus* (albo *fiat placitum) in omni centena*, oznaczają wiece sądowe odbywane w każdym okręgu setkowym[17]. W Pakcie dla utrzymania miru nie ma jednak mowy o zgromadzeniu. Moim zdaniem, słowa *centenas fieri* oznaczają tam dokładnie to, co bezpośrednio po tych słowach wyjaśniono ze szczegółami: że na centeny należy złożyć materialną odpowiedzialność za straty spowodowane kradzieżą, jeżeli nie schwytano złoczyńcy. Nowością nie była tu sama instytucja, lecz obowiązki, którymi ją obarczono, a właściwie sposób egzekwowania tych obowiązków.

W rozdziale 16 pojawia się także nowość instytucjonalna: nakaz ustanowienia setników. Z tytułów XLIV i XLVI prawa salickiego wiemy, że *centenari* istnieli już wcześniej i że byli odpowiednikami lub zastępcami tunginów w lokalnych wspólnotach wiecowych. Widocznie jednak istnieli oni nie wszędzie. Childebert I i Chlotar I postanowili nie tylko obarczyć setników troską o realizację przez centeny nowych zadań policyjno-porządkowych, ale i ustanowić setników w tych frankijskich wspólnotach, gdzie ich dotychczas nie było. Chodziło zapewne przede wszystkim o tereny mieszanego osadnictwa frankijsko-rzymskiego.

Mogło też chodzić o stopniowe ograniczanie i wypieranie tunginów jako reprezentantów archaicznego, plemiennego ładu. Spotykamy ich tylko w prawie salickim. Nieobecność tungina w Pakcie Childeberta I i Chlotara I wskazuje, że władcy nie widzieli dla niego miejsca w nowym systemie ochrony miru. Na dłuższą metę przywództwo wspólnot wiecowych wolnych Franków nie mogło pozostawać w rękach ludzi, którzy nie byli królewskimi urzędnikami i nie dawali się włączyć w hierarchię administracyjną państwa. Brak tungina w prawie ripuarskim jest w tej sprawie wystarczającym dowodem *ex silentio*: „Jeżeli ktoś będzie potrzebował świadka, aby złożył zeznanie na wiecu przed setnikiem lub komesem, albo przed obliczem księcia, patrycjusza lub króla…” (*Si quis testis ad mallo ante centenario vel comite, seu ante duce, patricio vel regi necesse habuerit…*)[18]. Mamy tu wszystkich, którzy sprawowali sądy, uszeregowanych w hierarchicznym porządku: od setnika po samego władcę. Tungin został wyelimi-

nowany, a centenarius został włączony w hierarchię urzędów. Bezpośrednio nad setnikiem, w roli zwierzchnika, który podobnie jak setnik mógł przewodniczyć na mallobergu, pojawił się komes.

Pod łacińską nazwą *comes* krył się germański *grafio*, tyle że w pierwszej połowie VII w., gdy spisywano prawo ripuarskie, był to już urzędnik o rozleglejszych kompetencjach i znacznie wyższej pozycji niż poborca skarbowy określany terminem *grafio* w prawie salickim. Za wzór posłużył tu niewątpliwie galorzymski *comes civitatis*[19]. Jest jednak charakterystyczne, że organizując według tego wzoru administrację terytorialną na germańskich obszarach państwa Franków, następcy Chlodwiga powierzyli kluczową funkcję komesowską skromnym grafom, a nie tunginom, których całkiem wyeliminowali, lub setnikom, których pozostawili wprawdzie na czele lokalnych wspólnot, ale jako urzędników pod komesowską zwierzchnością.

Wszystko to nie oznacza, że komesi po prostu zastąpili tunginów. Odgrywali oni, zgodnie zresztą z intencjami królów, którym chodziło o przekształcenie tradycyjnego ładu, zasadniczo odmienną rolę. Nie ma też podstaw do przypuszczeń, jakoby najpierw tungin, a po nim komes działali w ramach tej samej jednostki terytorialnej. Źródła nie dostarczają bezpośrednich wskazówek co do liczby starofrankijskich mallobergów lub rozległości poszczególnych wspólnot wiecowych. Obszar ich wyznaczany był najprawdopodobniej przez struktury osadnictwa i krajobrazu naturalnego, w grę wchodziły raczej niewielkie jednostki. Tytuły XLIV i XLVIprawa salickiego pozwalają domyślać się, że *centena* i *mallus* mieściły się w tych samych ramach terytorialnych i stanowiły dwa organizacyjne aspekty tej samej wspólnoty. Tytuł L prawa ripuarskiego jednoznacznie wskazuje, że *centenarius* stał w VII w. na czele lokalnego sądu wiecowego, obejmującego najwidoczniej terytorium centeny. Obszar działania komesa obejmował przynajmniej kilka takich terytoriów.

W świetle najstarszych źródeł frankijskich *centenarius* i centena wydają się, podobnie jak tungin, instytucjami tradycyjnego ładu plemiennego. Po opanowaniu Galii władza królewska znalazła się w nowej sytuacji i podjęła wysiłek przekształceń ustrojowych na germańskich obszarach państwa. Organizacja centeny, w dawnych czasach pełniąca być może funkcje militarne, okazała się także w nowych warunkach niezastąpionym instrumentem utrzymania porządku publicznego. Monarchia podporządkowała zwyczajową samoobronę lokalnej wspólnoty nowym zadaniom, wymuszając ich re-

alizację pod rygorem zbiorowej odpowiedzialności, a ponadto wyeliminowała tungina, wprowadziła urząd komesa i podporządkowała jego zwierzchnictwu setników. W edyktach z VI w. centena występuje głównie jako wspólnota miru, ale zestawienie z prawem salickim i z prawem ripuarskim wskazuje, że była ona zarazem wspólnotą wiecu i sądu. Widać to jak na dłoni w jednoznacznie sformułowanych normach prawa Alemanów.

*

W latach 536-537 Alemanowie zostali podporządkowani królestwu Franków. Nie była to ścisła inkorporacja, ale książę Alemanów był odtąd podwładnym frankijskiego króla. Spisana w trzeciej dekadzie VIII w. *Lex Alamannorum* nosi wyraźne znamiona frankijskiego wpływu. Nawet stylistyka tej kodyfikacji przypomina miejscami kapitularze, formułowane w trybie rozkazującym jako akty królewskiej woli. Tak zredagowany został tytuł XXXVI poświęcony jurysdykcji i okręgom sądowym.

„1. Niech wiec odbywa się zgodnie ze starym zwyczajem w każdej centenie w obecności komesa lub jego wysłannika i w obecności setnika. To zgromadzenie ma się odbywać co sobotę lub w innym dniu [tygodnia], oznaczonym według woli komesa lub setnika; co 7 nocy, gdy mir słaby jest w kraju (*quando pax parva est in provincia);* a gdy jest lepszy, niech odbywa się co 14 nocy wiec w każdej centenie, jak to wyżej powiedzieliśmy.

2. I jeżeli ktoś będzie chciał pozwać kogoś innego w jakiejkolwiek sprawie na publiczny wiec, winien go pozwać przed jego sędziego (*in ipso mallo puplico debet mallare ante iudice suo*), aby ten sędzia go osądził według prawa, i niech [obwiniony] sprawiedliwie odpowiada [na zarzuty] swojego sąsiada lub jakiegokolwiek człowieka, który zechce go pozwać. Na pierwszym bowiem wiecu ma wnieść swoją sprawę, a na drugim, jeśli zechce przysięgać, niech złoży przysięgę według ustanowionego prawa.

3. Ina pierwszym wiecu niech on obieca sprawdzić współprzysiężników i niech wskaże poręczycieli, jak wymaga tego prawo, *i niech da zastaw samemu komesowi lub temu setnikowi, który przewodniczy* [podkr. moje – K.M.], tak aby w ustanowionym dniu albo prawowicie przysiągł, albo – jeżeli jest winny – zapłacił [karę].

4. Jeżeli zaś jakiś wolny człowiek zaniedba przybycia na to zgromadzenie lub osobiście nie zgłosi się do komesa, albo do setnika, albo do tego wysłannika, którego komes skierował na zgromadzenie, będzie musiał zapłacić 12 solidów kary. Jakakolwiek by to była osoba, czy to wasal księcia, czy komesa, czy jeszcze ktoś inny, nikt nie może uchylać się od przybycia na to zgromadzenie, tak aby ubodzy ludzie mogli na tym zgromadzeniu wywoływać swoje sprawy (…)

5. A jeżeli jest taka [wpływowa – K.M.] osoba, że komes lub setnik, lub wysłannik komesa nie mogą jej osądzić na zgromadzeniu, wówczas niech książę ją prawowicie osądzi i niech stara się [przy tym] bardziej podobać Bogu niż człowiekowi, aby Bóg nie znalazł żadnego zaniedbania w duszy księcia".

Zacznijmy od stwierdzenia oczywistości: centena jest tu okręgiem sądowym, wspólnotą wiecu grupującą wszystkich zamieszkałych na jej terytorium wolnych Alemanów – od szarych, ubogich ludzi (*pauperes*) po wpływowych wasali księcia lub komesa.

Nie warto byłoby powtarzać tego, co czarno na białym zapisano w źródle, gdyby nie cieszący się do niedawna szerokim uznaniem pogląd Heinricha Dannenbauera, według którego centeny nie były okręgami terytorialnymi, lecz koloniami wojskowych osadników (*Königsfreie*) w królewskim majątku[20].

Równie oczywiste jest w świetle tytułu XXXVI prawa Alemanów, że *centenarius* pełnił w swojej centenie funkcję sędziowską. Przewodniczył on wiecowi sądowemu, brał od obwinionych zastaw i rozstrzygał sprawę, chyba że obwinionym był człowiek tak potężny, że mógł go osądzić tylko książę. Ponad setnikiem stał jednak komes. Sprawował on zwierzchnią władzę sądową na dwa sposoby: albo przybywał osobiście na wiec centeny, i wtedy grał tam pierwsze skrzypce, chociaż występował z miejscowym setnikiem u boku (zgromadzenie sądowe odbywało się wówczas *coram comite et coram centenario*), albo wysyłał tam swojego przedstawiciela, aby za jego pośrednictwem nadzorował wiecowy sąd pod przewodnictwem setnika. Z zapisu w paragrafie 3 wynikałoby, że wiecowi sądowemu centeny mógł przewodniczyć albo komes, albo setnik (*wadium suum donet ad ipsum comite vel illo centenario qui preest*). W paragrafie 5 dopuszczono jednak *implicite* możliwość rozsądzania spraw także przez komesowskiego wysłannika (*si est talis persona quod comes ad placitum vel centenarius vel missus comitis*

distringere non potest), choć nie wiadomo, w jakich okolicznościach do tego dochodziło. Pierwszoplanowymi postaciami byli tu w każdym razie *comes* i *centenarius*. Wydaje się jednak, że zwierzchność była na wiecu setkowym centeny zawsze obecna, czy to w osobie samego komesa, czy też za pośrednictwem jego wysłannika.

Czy zatem alemański *centenarius* był zastępcą komesa, a centena podokręgiem hrabstwa (komitatu)? Tak przedstawiały schemat zarządu terytorialnego w państwie Franków późniejsze kapitularze karolińskie. W odniesieniu jednak do prawa Alemanów na miejscu będą ostrożniejsze słowa. Tytuł XXXVI normował sądownictwo terytorialne w sposób systematyczny i wyczerpujący, dlatego znamienny jest brak jakiejkolwiek wzmianki o wiecu kome sowskim. *Placitum* lub *mallus* odbywał się zawsze w jakiejś centenie. Wiec, na którym komes mógł osobiście przewodniczyć i sądzić, to zgromadzenie mieszkańców centeny, a nie hrabstwa. Można oczywiście powiedzieć, że hrabstwo dzieliło się na centeny, ale słowa te niezupełnie pasują do obrazu, jaki daje się odczytać z norm prawa Alemanów. Do sytuacji przystaje raczej odwrotny porządek opisu: *comitatus* był zlepkiem centen, które łączyła ze sobą zwierzchność tego samego komesa. Tak właśnie – wskazując na osobę komesa, a nie na stolicę okręgu – określano nieraz terytorium hrabstwa w królewskich dokumentach: *in ministerio Frumoldi comitis* (to znaczy na terenie urzędowania komesa Frumolda), *in ministerio Rihwini comitis*, *in ministerio Odalrici comitis*, *in comitatu Chazonis comitis*, *in comitatu Ruadolti*, czy wreszcie *in pago Turgauve, videlicet comitatu Adelhelmi*[21].

Taki układ stosunków między hrabstwem a centeną świadczy o tym, że centena była instytucją starszą od hrabstwa. Nikt nie tworzył setek jako organów komesowskiej władzy. Przeciwnie: u Alemanów, podobnie zresztą jak i u Franków, władza komesowska była czapą nałożoną na istniejącą od dawna strukturę lokalnych wspólnot z setnikami na czele. Urzędy komesowskie wprowadzone zostały w księstwie Alemanów na wzór frankijski. Może nawet była to nowość narzucona przez merowińskich władców. Nic jednak nie wskazuje, by również setkowa organizacja lokalnych wspólnot została zapożyczona od Franków. Państwo mogło narzucać tym wspólnotom jakieś obowiązki, ale żadna władza państwowa nie miała takiej mocy, by ukształtować skupiska osadnicze i tworzyć struktury sąsiedzkie. Tym-

czasem centena w prawie Alemanów wydaje się właśnie wspólnotą o sąsiedzkim charakterze.

Zauważmy, że paragraf 2 z tytułu XXXVI kładzie nacisk na terytorialną właściwość sądu. Człowiek, który chce kogoś oskarżyć, winien to zgłosić przed jego (tj. oskarżonego) sędzią na publicznym wiecu (in *mallo puplico debet mallare ante iudice suo*). Chodzi zatem o wiec centeny. Innych zgromadzeń sądowych prawo Alemanów nie zna. Oskarżony musiał być na nich obecny, gdyż udział w wiecu macierzystej centeny był w myśl tytułu XXXVI, paragraf 4 powszechnym obowiązkiem, a niestawiennictwo karano grzywną w wysokości 12 solidów. Obowiązek obecności oraz sankcję karną za jego niedopełnienie uzasadniano koniecznością umożliwienia prostym ludziom zgłaszania na wiecu skarg sądowych i wskazywania obwinionych (*ut in ipso placito pauperi conclamant causas suas*).

Wiec centeny był miejscem, w którym gromadzili się wszyscy jej mieszkańcy, toteż człowiek pokrzywdzony przez któregokolwiek z nich wiedział, że go tam znajdzie i będzie mógł publicznie oskarżyć. Jeżeli oskarżyciel i oskarżony byli z tej samej centeny, to i tak spotykali się na wiecu jak zwykle, co tydzień lub dwa. Jeżeli pokrzywdzony pochodził z innej okolicy, musiał przybyć na wiec tej centeny, do której należał winowajca, aby go tam znaleźć i publicznie, przed tamtejszym sędzią i zgromadzonymi mieszkańcami, zgłosić oskarżenie. Taki jest sens sformułowania *mallare ante iudice suo* i tak, moim zdaniem, należy rozumieć słowa, że ów sędzia „ma go osądzić zgodnie z prawem”, oskarżony zaś winien „sprawiedliwie odpowiadać na zarzuty *swojego sąsiada lub jakiejkolwiek innej osoby*, która zechciała go pozwać” (*ut ille iudex eum distringat secundum legem, et cum iustitia respondeat vicino suo aut qualescumque persona eum mallare voluerit*).

Ten, kto wnosił na setkowym wiecu oskarżenie przeciw jednemu z mieszkańców centeny, mógł być „sąsiadem” albo „kimś innym”. Różnicę tę zaznaczono nieprzypadkowo. Musiała ona mieć jakieś znaczenie w wiecowo-sądowej praktyce. Chodziło zapewne o to, czy oskarżyciel i oskarżony byli z tej samej centeny, czy też oskarżyciel był człowiekiem z zewnątrz, który przybył na miejscowy mallus tylko po to, żeby znaleźć tu i pozwać swojego przeciwnika. Jeżeli tak, to pojęciem sąsiadów (*vicini*) objęto ogół mieszkańców centeny. Redaktor prawa Alemanów napisał to bez zastanowienia, jako rzecz oczywistą. W jego oczach centena była zbiorowością są-

siadów a zarazem terytorialną wspólnotą wiecu i sądu. Ukształtowanie się terytorialno-sąsiedzkich wspólnot nie mogło być dziełem żadnej zwierzchniej władzy ani frankijskiej, ani rodzimej. Frankowie mogli tylko zmierzać do ustanowienia nad tymi wspólnotami komesów jako terytorialnych przedstawicieli książęcej i królewskiej zwierzchności.

*

W Saksonii lokalne wspólnoty nie nazywały się setkami (*centenae*, *huntari*), lecz po prostu okręgami. Źródła określały je terminem *pagus*, czyli łacińskim odpowiednikiem saskiego wyrazu go. Czasem zapisywano ten wyraz także w brzmieniu rodzimym, gdy był składnikiem nazwy miejscowej obejmującej terytorium okręgu (na przykład *pagus Sudergo*, w którym mieszkał przyjaciel św. Lebuina, Folkbracht). Nazwy własne paru takich okręgów zanotowano w rocznikarskich relacjach o działaniach wojennych lub pertraktacjach związanych z podbojem Saksonii. *Pagus qui dicitur Bucki* na terytorium plemiennym Angarów wspomniany został w Rocznikach królestwa Franków dlatego, że tam właśnie starszyzna Angarów spotkała się w 775 r. z Karolem Wielkim. W podobnych okolicznościach wzmiankowano w 784 r. na terytorium Westfalów *pagus qui dicitur Dragini* oraz *pagus Waizzagawi*, a w 793 r. *pagus Hriustri nad Wezerą*[22]. Ze wzmianek tych wynika tylko tyle, że pagus był w ramach poszczególnych plemion – Angarów, Westfalów lub Ostfalów – jednostką terytorialną niższego rzędu.

Z dwóch niezależnych źródeł można się dowiedzieć o politycznej roli tych jednostek. Starszy *Żywot Lebuina* informuje, że na dorocznym wiecu Sasów w Marklo nad Wezerą gromadziły się reprezentacje edelingów, frilingów i litów z każdego okręgu pod przewodem swojego naczelnika (*solebant ibi omnes in unum satrapae convenire, ex pagis quoque singulis duodecim electi nobiles totidemaque liberi totidemque lati*), aby wspólnie „odnawiać prawa”, rozsądzać szczególnie trudne sprawy oraz decydować o wojnie i pokoju[23]. Karol Wielki zakazał wprawdzie Sasom odbywania takich wieców, kiedy jednak sam w 797 r. zwołał do Akwizgranu przedstawicieli trzech podbitych plemion saskich, aby ogłosić Kapitularz, uznał za stosowne pokłonić się ich plemiennej tradycji. W Kapitularzu zapisano, że obok biskupów, opatów i komesów w zgromadzeniu tym wzięli udział i wyrazili jednomyślną aprobatę dla ogłaszanych norm „Sasi z różnych

okręgów, zarówno [z terenu] Westfalów i Angarów, jak też Ostfalów" (*simulque congregatis Saxonibus de diversis pagis tam de Westfalahis et Angariis, quam et de Ostfalahis*). Jest to znamienne: w uroczystej promulgacji zwrócono uwagę, że zgromadzenie zwołane przez króla Franków spełniało warunek reprezentatywności obowiązujący dawniej na wielkoplemiennych wiecach. W Akwizgranie, podobnie jak niegdyś w Marklo, stawili się przedstawiciele wielu lokalnych okręgów, a nie tylko komesi z frankijskiego nadania.

Próba wprowadzenia na wcielonych do państwa Franków terytoriach Saksonii administracji komesowskiej natrafiła zresztą na trudności, których Karol Wielki chyba się początkowo nie spodziewał. W 782 r. mianował on tam komesów dobranych z kręgu najwyższej arystokracji saskiej lub – jak podają *Annales Maximiani* – frankijskiej i saskiej. W *Capitulatio de partibus Saxoniae* z 785 r., w związku z zakazem odbywania wieców plemiennych, król postanowił, że „każdy komes na terenie swojej urzędowej władzy ma zbierać wiece i sprawować sądy" (*…sed unusquisque comes in suo ministerio placita et iustitias faciat*)[24].

Był to zbyt ambitny program. Po zwycięstwach wojennych, po rzezi jeńców saskich w Werden, a zwłaszcza po kapitulacji i chrzcie Widukinda w 785 r. Karol Wielki uznał, że może w podbitym kraju przeprowadzić wszystko, co zechce. Ale na samych włóczniach, które wystarczyły do zwycięstw orężnych, nie dało się usadowić nowego systemu rządów. W 797 r. Karol Wielki już wiedział, że przed dwunastu laty policzył siły na zamiary. Teraz rozumiał, że jego ręce są wciąż za krótkie na skuteczne administrowanie podbitym krajem. Trzeba było uznać realia i tam, gdzie nie dało się kontrolować życia codziennego i wymuszać posłuchu przez własnych ludzi, zdać się na funkcjonowanie lokalnych społeczności saskich zgodne z ich odwieczną tradycją prawną.

Rozdział 4 Kapitularza z 797 r. określał szczegółowo i wyczerpująco, kto może sprawować lub nadzorować sądy oraz pobierać z tego tytułu opłaty sądowe. O komesach nie ma tam ani słowa. W źródle tym rozpatrywano cztery ewentualności. Pierwsza zachodziła, jeśli konflikt został zażegnany w kraju, wskutek rozstrzygnięcia sporu przez sąsiadów obwinionego (*causa infra patriam cum propriis vicinantibus pacificata fuerit*). Wtedy „sami mieszkańcy okręgu otrzymują 12 solidów za rozsądzenie sprawy i za wydanie wyroku, jak to zwykle robili zgodnie ze swoimi zwyczajami, niech mają

przyznane to prawo" (*ibi solito more ipsi pagenses solidos XII pro districtione recipiant et pro wargida quae iuxta consuetudinem eorum solebant facere hoc concessum habeant*).

Druga ewentualność – uwzględniona w *Capitulare Saxoniocum* – polegała na tym, że wprawdzie sprawę rozsądzała grupa sąsiedzka na własnym terytorium, ale działo się to w obecności królewskiego wysłannika. Wtedy „za wspomnianą już wargidę [germańskie określenie wyroku – K.M.] wyżej wspomniane 12 solidów mają przyznane sami mieszkańcy okręgu, a wobec tego, że królewski wysłannik musiał się fatygować w tej sprawie, pobiera on drugie 12 solidów na rzecz skarbu królewskiego" (*si autem in praesentia missorum regalium causae definitae fuerint, pro iam dicta wargida suprascriptos solidos XII ipsi pagenes habeant concessos et pro hoc quia missus regalis ex hac re fatigatus fuerit, alios XII solidos inde recipiat ad partem regis*).

Trzecia możliwość to wniesienie sprawy (zapewne zbyt trudnej, by rozstrzygnąć ją miała lokalna wspólnota) bezpośrednio przed nadworny sąd króla Franków: „jeżeli zaś sprawa zostanie przedstawiona do pałacu dla rozstrzygnięcia jej w obecności króla, wówczas obie opłaty po 12 solidów, to jest za wargidę i to, co [podsądny] musiałby zapłacić s ą s i a d o m , wobec tego, że sprawy nie rozstrzygnięto w kraju [na miejscu, w Saksonii], należy zapłacić skarbowi królewskiemu, co czyni razem 24 solidy" (*si autem ipsa causa ad palatium in praesentia regis ad definiendum fuerit producta, tunc utrique solidi XII id est pro wargida et quod vicinis debuit conponere, eo quod infra patriam diffinita ratio non fuerit, ad partem regis faciant conponere, quod sunt solidi XXIIII*).

Wreszcie czwarta ewentualność polegała na tym, że sam zainteresowany, osądzony przez swoją lokalną wspólnotę, odwołał się od jej wyroku do króla: „jeżeli zaś ktoś nie zechce pogodzić się z tym, jak współsąsiedzi osądzili go w kraju, i przybędzie do pałacu z tą sprawą i tam [tj. w pałacu królewskim] zapadnie orzeczenie, że [sąsiedzi] osądzili go sprawiedliwym sądem, za pierwszym razem, jak już wyżej powiedziano, będzie musiał zapłacić 24 solidy skarbowi królewskiemu, a jeśli i wtedy, wracając stąd, nie zechce się uspokoić, odmówi zadośćuczynienia sprawiedliwości [tj. nie podporządkuje się wyrokowi – K.M.] i ponownie w tej samej sprawie zostanie wezwany do pałacu i znów osądzony, zapłaci dwakroć 24 solidy" (*nam si fuerit aliquis qui in patria iuxta quod sui cornicini iudicaverint seque pacificare nolu-*

erit et ad palatium pro huius rei causa venerit et ibi ei fuerit iudicatum quod iustum iudicium iudicassent, in prima vice ut supra dictum est solidos XXIIII ad partem regis conponat; et si tunc inde rediens se pacificare et iustitiam facere renuerit et iterum pro ipsa causa ad palatium fuerit convocatus et deiudicatus, bis XXIIII solidos conponat). Gdyby i to nie poskutkowało, za trzecim razem opłata na rzecz skarbu królewskiego wzrośnie do 72 solidów.

Przyjrzyjmy się bliżej grupie określonej tu jako *ipsi pagenses.* Karol Wielki uznawał jej prawo do sądzenia, ale nie uważał jej za organ władzy królewskiej. Rozdział 4 Kapitularza nie określał trybu, w jakim ta grupa sprawowała sądy, nie wchodził w żadne szczegóły. Stwierdzał tylko, że *ipsi pagenses* mają to robić tak jak robili zawsze, zgodnie ze swoim zwyczajem (*solito more, quae iuxta consuetudinem eorum solebant facere*). Sposób postępowania był uregulowany przez tradycję prawną plemion saskich. Król Franków nic do tego nie miał, nie dowiadujemy się więc z jego kapitularza, kto przewodniczył sądowi ani kto formułował wyrok. Na szczęście ósmy rozdział, poświęcony represji stosowanej wobec człowieka, który za nic miał sądy, uchyla rąbek zasłony.

Aby poskromić „buntownika", który nie podporządkował się wyrokowi lokalnego sądu (*si talis fuerit rebellis qui iustitam facere noluerit*), a następnie wezwany z tego powodu przed sąd samego króla, nie stawił się na wezwanie, Karol Wielki pozwalał lokalnej wspólnocie zastosować przymus „zgodnie z ich [Sasów] starodawnym prawem" (*secundum eorum ewa*). Mieszkańcy okręgu musieli w takim wypadku zebrać się na walnym wiecu (*condicto commune placito simul ipsi pagenses veniant*) i podjąć tam jednomyślną decyzję, na mocy której wolno im było spalić dom winowajcy. Było to równoznaczne z pozbawieniem zbrodniarza miejsca wśród ludzi, a więc wygnaniem i wyjęciem spod prawa. Redaktor Kapitularza z naciskiem podkreślał, że procedura była zgodna ze starodawnym prawem i decyzją lokalnego wiecu, a jednocześnie – że król Franków godzi się na to w drodze wyjątku, i jedynie wobec tych, którzy nie respektują jego władzy sądowej (*tunc de ipso placito commune consilio facto secundum eorum ewa fiat peractum et non pro qualibet iracundia aut malivola intentione, nisi pro districtione nostra*).

W słowach tych kryje się rozbrajające wyznanie. Zwycięski król nie dysponował w podbitym kraju instrumentami administracyjnego przymusu, z pomocą których mógłby narzucić respekt dla siebie jako ucieleśnienia najwyższej władzy sądowej. Trudno było przecież wysyłać ekspedycję karną do każdego warchoła. Uświadomiwszy sobie własną bezsilność na tym polu, Karol Wielki przystał na to, żeby posłuch dla jego jurysdykcji wymuszały w sposób praktykowany od wieków lokalne wspólnoty saskie. Tymczasowy odwrót od przedwczesnej próby narzucenia jurysdykcji komesowskiej znalazł odzwierciedlenie w Kapitularzu z 797 r. Dla badaczy jest to jedyna w swoim rodzaju okazja dotknięcia obracających się jeszcze żaren plemiennej sprawiedliwości.

Pod określeniem *ipsi pagenses* kryje się w Kapitularzu z 797 r. najniższe ogniwo sądownictwa w strukturze wspólnoty plemiennej. Frankijscy zdobywcy zniszczyli już lub właśnie niszczyli wyższe szczeble tej organizacji, ale we wspólnotach lokalnych tradycyjny ład funkcjonował jeszcze po dawnemu, a nawet mógł stanowić oparcie dla nowej władzy. W świetle rozdziału 8 Kapitularza Saskiego nie ulega wątpliwości, że sądownictwo miało w tych wspólnotach wiecowy charakter. Rozdział ten dotyczy wprawdzie aktu represji i nie ma w nim słów *iudicium* ani *wargida*, ale spalenie domu winowajcy następowało na mocy decyzji, którą *ipsi pagenses* podejmowali jednomyślnie na specjalnie zwołanym wiecu (*condicto commune placito*). Podjęta zgodnie z ustaloną procedurą decyzja, w wyniku której na przestępcę spadła drakońska, ale prawowita kara. Cóż to jest, jeśli nie wyrok sądowy? Nie ma powodu wątpić, że w podobnym trybie – na wiecu, przy jednomyślnej zgodzie wszystkich zgromadzonych – *ipsi pagenses* sądzili i wyrokowali we wszelkich sprawach, o których mowa w rozdziale 4 Kapitularza.

Pagenses stanowili zatem wspólnotę wiecu i sądu. Każdy z nich musiał wiedzieć, gdzie jest jego miejsce zgromadzeń. Każda taka wspólnota miała ustalony tradycyjnie punkt zborny i ustalony skład, była zatem nie tylko grupą, ale i jednostką terytorialną, okręgiem (*pagus*). O takich okręgach mowa w promulgacji tego samego Kapitularza, gdy prawodawca powołuje

się na obecność i jednomyślną zgodę na ogłaszane normy ze strony Sasów przybyłych do Akwizgranu *de diversis pagis*. Rozdział 4 Kapitularza z 797 r. pozwala wyrobić sobie pewien pogląd na temat charakteru i rozległości tych okręgów. *Pagenses* – mieszkańcy okręgu – są tam bowiem określani także innymi terminami, które redaktor Kapitularza uważał za równoznaczne: *vicinantes* (mieszkający w sąsiedztwie), *vicini* (sąsiedzi), *convicini* (współsąsiedzi). Chodzi ewidentnie o tych samych ludzi. Najpierw czytamy, że sprawę rozsądzili *vicinantes*, następnie – że biorą za to opłatę sądową *ipsi pagenses*, dalej – że jest to opłata, którą podsądny musiał uiścić sąsiadom (*vicinis*), w końcu – że może on odwołać się do króla od wyroku swoich współsąsiadów (*quod sui convicini indicaverunt*). Pagus był takim okręgiem, w którym wszyscy mieszkańcy byli dla siebie nawzajem sąsiadami. Kapitularz Saski Karola Wielkiego pozwala jednoznacznie stwierdzić to, na co wskazuje również zdawkowa wzmianka w tytule XXXVI, paragraf 2 prawa Alemanów: lokalna wspólnota wiecu i sądu miała w obu źródłach znamiona wspólnoty terytorialno-sąsiedzkiej.

Musiały to być zatem jednostki terytorialne znacznie mniejsze od hrabstwa. W wypadku alemańskiej centeny zostało to zapisane w źródle czarno na białym: komes jest w *Lex Alamannorum* zwierzchnikiem ustanowionym nad kilkoma przynajmniej centenami. W Kapitularzu Saskim komes jest nieobecny. Sprawy sądowe dzielą się tam na rozstrzygane w kraju (in *patria*) lub w pałacu króla Franków. W pierwszej kategorii spraw sądzili, wyrokowali i brali opłatę sądową „sami mieszkańcy okręgu” (*ipsi pagenses*), a ewentualna obecność królewskiego wysłannika dodawała tylko ich orzeczeniu powagi. Jeżeli *ipsi pagenses* nie rozstrzygnęli ostatecznie sprawy, to „w ojczyźnie” (in *patria*) nikt już nie mógł tego zrobić. Pozostawał jedynie sąd w pałacu króla Franków, przed obliczem władcy. Dla jurysdykcji komesowskiej ani tu, ani tam nie widać miejsca. Nie wspomniano też o jakichkolwiek dochodach czerpanych przez komesa z sądownictwa. Na miejscu, *in patria*, opłatę za sąd i wyrok pobierali w całości *ipsi pagenses*. Jeżeli przybył do nich królewski wysłannik, należała mu się za fatygę dodatkowa opłata. *Missus regis* brał ją jednak dla skarbu królewskiego (*adpartem regis*), a nie dla komesa. Za sprawy sądzone *in palatio*, przed obliczem króla, płacono oczywiście *ad partem regis*. Gdyby komes uczestniczył w sprawowaniu lokalnej jurysdykcji – jak na przykład w Alemanii, gdzie mógł on osobiście przewodniczyć wiecowemu sądowi centeny lub wysyłać tam

swojego delegata – to musiałby mu przysługiwać również dochód z opłat sądowych. Kapitularz nie mógł przemilczać dochodu komesa, skoro wyliczył precyzyjnie dochody sąsiadów, wysłannika królewskiego oraz samego króla. W tym wypadku milczenie źródła ma moc dowodu: w 797 r. nie było w Saksonii komesowskiego sądownictwa.

To nie znaczy, że nie było tam komesów, zauważył H.K. Schulze[25]. Owszem, nie ulega wątpliwości, że Karol Wielki mianował ich w 782 r., że powierzył im funkcje dowódcze i że w 785 r. chciał podporządkować im lokalne sądownictwo. Ale ten ostatni zamiar się nie powiódł. Komes był w Saksonii figurą dotychczas nieznaną i najwidoczniej nie został przez lokalne wspólnoty wiecowe uznany za zwierzchnika sądu. Mógł to być nawet wpływowy saski edeling, ale w nowej roli, do jakiej powołali go frankijscy zdobywcy, nie miał szans. Brakowało mu instrumentów przymusu i umocowania w tradycji prawnej niezbędnych do zapewnienia sobie posłuchu na sądowym zgromadzeniu. W obliczu niepowodzenia Karol Wielki okazał się realistą: zrezygnował na razie z forsowania komesowskiej jurysdykcji i zadowolił się tym, żeby saskie wspólnoty lokalne uznały króla Franków za dysponenta zwierzchniego sądownictwa, jakim do niedawna były wiece poszczególnych plemion i doroczny wiec Sasów w Marklo.

Ze względu na terytorialno-sąsiedzki charakter wspólnoty oraz jej funkcje sądowe *placitum pagensium* Kapitularza Saskiego był odpowiednikiem wiecu (*placitum, conventus, mallus*) alemańskiej centeny. Niestety, nie wiemy, jak nazywano podówczas w Saksonii człowieka, który takiemu wiecowi przewodniczył. Z pewnością nie był to *hunto*, czyli *centenarius*, skoro samą wspólnotę, na czele której stał ten człowiek, zwano w Saksonii okręgową (*pagus, go*), a nie setkową (*huntari, centena*). Wydaje się jednak, że setkowy system wymiaru obowiązków nakładanych na lokalne wspólnoty znany był również w Saksonii. Wskazuje na to sformułowany w *Capitulatio de partibus Saxoniae* nakaz dotyczący uposażenia kościołów budowanych właśnie w podbitym i chrystianizowanym kraju. Każdemu z tych kościołów okoliczna ludność (*pagenses ad ecclesiam recurrentes*) miała dać dwa łany ziemi uprawnej i dostarczyć wspólnym sumptem po jednym niewolniku oraz jednej niewolnicy od każdych 120 mieszkańców[26]. Był to ciężar zbiorowy, ponoszony przez wspólnotę bez względu na różnice kondycji społecznej dzielące edelingów, frilingów i litów, ale ze względu na ich łączną

liczebność: 120 osób, a raczej 120 ojców rodzin stanowiło tu jednostkę wymiaru wspólnego obciążenia.

Nie był to – rzecz jasna – system wymyślony przez zdobywców w 785 r., lecz nawiązujący do starego zwyczaju. Liczba 120 nie jest przypadkowa. To setka, zwana też czasem „wielką" lub „długą". Taka nomenklatura rachunkowa, rozpowszechniona w średniowiecznych językach germańskich, jest dobrze poświadczona w źródłach skandynawskich. Wyrazem *hundrad* (setka) określano tam właśnie liczbę 120[27]. Jeżeli Frankowie chcieli skutecznie wyegzekwować od lokalnych społeczności obowiązek współfundowania kościołów, to powinni byli nawiązać do tradycyjnego sposobu rozkładania ciężaru rozmaitych zobowiązań, jakie *pagenses* ponosili dawniej na rzecz wspólnoty plemiennej. Jednak w 785 r. zdobywcy ulegali widocznemu w *Capitulatio* złudzeniu wszechmocy, nie da się więc całkiem wykluczyć, że próbowali narzucić pokonanym system obciążeń wzorowany na frankijskich centenach. Tak czy owak sposób, w jaki obciążyli oni Sasów kosztami budowy organizacji kościelnej, może być tropem prowadzącym do wyjaśnienia związku między instytucją centeny a zawartym w jej nazwie liczebnikiem. Paradoksalnie, kluczem do rozwiązania tej zagadki może być źródło dotyczące Saksonii, gdzie terminy *huntari* lub *centena* w ogóle nie występowały.

Warto zwrócić uwagę na inny jeszcze paradoks, związany z chronologią. Kapitularz Saski Karola Wielkiego jest o dwa i pół wieku późniejszy niż *Pactus pro tenore pacis* i o dobre pół wieku późniejszy niż *Lex Alamannorum*. Ze względu na kontekst ustrojowy sąsiedzka wspólnota wiecu, sądu i miru występująca w Kapitularzu z 797 r. pod nazwą *pagus* wydaje się jednak starszą siostrą frankijskiej i alemańskiej centeny. Wobec niepowodzenia pierwszych prób narzucenia Sasom jurysdykcji komesowskiej *Capitulare Saxonicum* uznaje i ukazuje lokalne wspólnoty w takiej roli, jaką pełniły one w ramach ustroju plemiennego, przed progiem państwowości. Frankijski *Pactus pro tenore pacis* pozwala uchwycić moment, gdy państwo podejmowało już pierwszy krok w kierunku przekształcenia tradycyjnych funkcji wspólnot lokalnych: z tego, co było odwieczną praktyką sąsiedzkiego współdziałania w ochronie miru, władza królewska czyniła obowiązek egzekwowany pod rygorem zbiorowej odpowiedzialności. *Lex Alamannorum* z kolei ujawnia sposób, w jaki lokalne wspólnoty miru, wiecu i sądu podporządkowano komesowskiej jurysdykcji, włączając je w system administra-

cyjny państwa. Wmontowane w ten system, odgrywały one nadal istotną rolę i przez długie jeszcze wieki pojawiały się w źródłach, jeśli było to potrzebne tym, którzy spisywali i przechowywali źródła.

*

Wczesnośredniowieczni kanceliści mieli sporo kłopotów z wieloznacznością terminu *pagus*. Trzeba było nieraz szukać sposobu, żeby jakoś odróżnić hrabstwo od podokręgu hrabstwa, bo zazwyczaj nadrzędną i podrzędną jednostkę terytorialną nazywano tym samym słowem. Redaktor dokumentu Ludwika Niemieckiego z 22 lipca 854 r. poradził sobie z tym na dwa sposoby jednocześnie: hrabstwo określił terminem *comitatus* w połączeniu z imieniem urzędującego komesa, a podokręg hrabstwa terminem *pagellus* i nazwą miejscową. Zdrobniała forma wyrazu *pagus* nie pozostawiała wątpliwości, że mowa o jednostce terytorialnej niższego rzędu. Zapisano więc, że dobra, które klasztor Sankt Gallen w ramach ugody odstąpił biskupstwu w Konstancji, znajdowały się *in comitatu Chazonis comitis, in pagello Swerceshuntare* (pięć wsi), *in comitatu Ruadolti comitis palatii, in pagello Affa* (jedna wieś), *in comitatu Odalrici comitis, in pagello Goldines huntari* (jeden łan we wsi Herbertigen) oraz *in comitatu Utonis comitis in pagello Perahtoltespara* (kaplica z ziemią dworską i pięcioma chłopskimi łanami we wsi Baldingen)[28].

Występują tu nazwy własne czterech małych okręgów, odrębne od nazw poszczególnych wsi, które znajdowały się na ich terytorium. Dwa z tych okręgów miały w nazwie ten sam człon: *huntari*. Był to germański wyraz, któremu w łacińskich tekstach odpowiadał termin *centena*. Przeciwko traktowaniu tych słów jako synonimów oponował z właściwą sobie gwałtownością Heinrich Dannenbauer: *huntari* miały – jego zdaniem – tyleż wspólnego z setką, co pies (*Hund*), przypadkiem równobrzmiący z liczebnikiem sto. Ale dwa dokumenty z 838 r. informują jednoznacznie, że klasztor Sankt Gallen otrzymał od prywatnych nadawców ziemię we wsiach Bettighofen i Ristissen, położonych *in pago Abu nesparo in centena Ruadoltohuntre*[29]. Łacińska nazwa instytucji (*centena*) oznacza tu, podobnie jak *pagellus* w dokumencie Ludwika Niemieckiego z 854 r., pojęcie okręgu wchodzącego w skład większej jednostki terytorialnej (*comitatus* w 854 r., *pagus Albu-*

nesparo w 838 r.), a germański synonim łacińskiego terminu powtarza się w nazwie miejscowej obejmującej terytorium centeny: *huntre (huntari*).

Terminologia dokumentów była zresztą chwiejna. Setka Hattihuntari występuje w latach 776, 789 i 888 jako *pagus*, podczas gdy Muntariheshuntari została określona w 792 r. jako *marka*, a w 892 r. jako *pagus*[30]. W dokumencie z 904 r. czytamy, że król nadał klasztorowi Sankt Gallen dobra w trzech wsiach położonych *in pago Munigisingeshuntare in comitatu Arnoldi*. Jasne jest, że *pagus* oznacza w tym wypadku jednostkę terytorialną wchodzącą – obok innych podobnych okręgów – w skład hrabstwa. W innych dokumentach termin *pagus* oznaczał jednak terytorium hrabstwa, przeto okręg setkowy trzeba było określić inaczej. W omawianym już dokumencie wdowy Kotiniu z 844 r. czytamy, że nadana przez nią klasztorowi ziemia leżała *in pago Durgaugensi* (to jest w hrabstwie Thurgau), *in situ Waldramnishunderi in loco qui dicitur Cotinuowilare*[31]. *Situs* oznacza tu dokładnie to samo, co *pagellus* w dokumencie Ludwika Niemieckiego, *pagus Munigisingeshuntare* w hrabstwie Arnolda lub *centena Ruadolteshuntre*.

Nazwa własna okręgu zawierająca w sobie człon *huntari* była zresztą na tyle wymowna, że pozwalała obyć się bez dodatkowego określenia łacińskiego. W dwóch równocześnie wystawionych dokumentach z 28 grudnia 852 r. zapisano, że klasztor Sankt Gallen otrzymał od prywatnych nadawców ziemię we wsi Hefenhofen „w okręgu [to jest hrabstwie] Thurgau [na terytorium] o specjalnej nazwie Waldramnishuntari” (in *pago Thurgaugensi, quod tamen specialiter dicitur Waldramnishuntari*). Również w 860 r. posłużono się tą nazwą jako wystarczającym określeniem jednostki terytorialnej: „nadaję… to, co mam na własność we wsi Kesswil w Waldramnishuntari” (*trado* […] *quicquid proprietatis in Chezzinwillare in Waldramneshundare possideo*)[32].

Źródła notują na terenie Alemanii osiem nazw geograficznych, które zawierają człon *huntari*. Były to nazwy okręgów, a nie poszczególnych miejscowości. Zdaniem Th. Mayera osiem okręgów to niewiele. Skromna liczba wzmianek świadczy, jego zdaniem, o słabym rozpowszechnieniu terytorialnej centeny. Z pewnością jednak wiele okręgów setkowych nosiło inne nazwy. Za przykład posłużyć może wspomniana w dokumencie Ludwika Niemieckiego dla klasztoru Reichenau z 839 r. *centena Eritgaouua*[33]. W tym wypadku nazwa własna nawiązywała do pojęcia okręgu (*gowa, Gau*), a nie

do wyrazu *huntari*. *Pagellus Affa*, przed którym figuruje w dokumencie z 854 r. *pagellus Swerceshuntare*, a po nim *pagellus Goldineshuntari* różnił się zapewne od tych dwóch centen tylko nazwą, a nie charakterem.

Najbardziej miarodajny wydaje się jednak zapis z formularza Sankt Gallen: „W hrabstwie N, w Thurgau, w tej a tej centenie, w miejscowości zwanej N" (in *comitia N, in Durgeuve, in centuria illa, in loco qui dicitur N*.)[34]. Wtrącona nazwa hrabstwa Thurgau wskazuje, że tekst zaczerpnięto z miejscowego dokumentu. Potraktowano go jednak jako uniwersalny szablon, którym mieli się posługiwać kanceliści. W rozumieniu skryby, który ten wzór umieścił w formularzu, tak właśnie przedstawiała się alemańska struktura terytorialna: hrabstwo (*comitatus*, *comitia*) składało się z okręgów setkowych (*centuriae*). Schemat ten, całkowicie zgodny z normami zapisanymi w tytule XXXVIprawa Alemanów, musiał być rzeczywiście bardzo rozpowszechniony. Z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem możemy zatem utożsamiać z centenami okręgi Arbongau, Thurgau i Zurichgau, wchodzące w skład hrabstwa Thurgau, a także należące do hrabstwa Linzgau okręgi Argengau, Rheinigau i Schussengau. Rzecz jest o tyle istotna, że właśnie dla Rheinigau dzięki wyjątkowym okolicznościom dysponujemy informacją źródłową o stosunkach, które na pewno nie były wyjątkiem: granice okręgu wyznaczały terytorialny zasięg sąsiedzkiej wspólnoty użytków[35].

Długie trwanie alemańskich okręgów setkowych, a zwłaszcza stosunkowo częste wzmianki o nich w źródłach, wiązały się z rolą setnika w tamtejszym sądownictwie. Już w tytule XXXVI prawa Alemanów występuje on jako jeden z sędziów, obok komesa i komesowskiego wysłannika. *Lex Alamannorum* nie znała instytucji rachinburgów. Ten, kto przewodniczył sądowemu wiecowi centeny, formułował również wyrok potwierdzany przez zgromadzenie. Sądownictwo alemańskiego setnika, nieźle poświadczone w późniejszych źródłach, budziło spore zainteresowanie historyków szkoły klasycznej. Heinrich Glitsch poświęcił mu osobną monografię. Po odrzuceniu teorii wolnych królewskich i fantazyjnej koncepcji Dannenbauera o setkach jako koloniach osadników wojskowych w monarszym majątku, wyniki dawniejszych badań odzyskują po części uznanie. Nie sposób jednak zgodzić się z poglądem głoszonym dość kategorycznie przez Glitscha, a ostrożniej przez von Schwerina i Heinricha Brunnera, jakoby alemański setnik pozostał w ramach średniowiecznego państwa „urzędnikiem ludo-

wym" (*Volksbeamte*)[36]. Nawet w prawie Alemanów był on wmontowany w system administracji monarszej, a źródła z IX w. traktują go jako zastępcę komesa, czyli jednego z królewskich urzędników. Świadczą o tym najdobitniej formułki umieszczane do połowy IX w. przez kancelistów w datacji dokumentów. Podawano w nich mianowicie imiona aktualnie urzędujących komesa i setnika (na przykład: *sub Pabone comite et sub Hunoldo centenario;* albo: *sub comite Ruodolfo et centurio Franchoni*)[37].

Poza alemańską Szwabią dokumenty z VIII-X w. poświadczają żywotność centeny jako formy organizacyjnej wspólnot lokalnych na terenach zamieszkanych przez Franków i Fryzów. W 770 r. król Karloman, brat Karola Wielkiego, potwierdził komesowi pałacowemu Rodwinowi posiadanie „lasu w miejscowości zwanej Benutzfeld w centenie Belslango w Ardenach" (*silva aliqua in loco que dicitur Benutzfelt infra centina Belslango infra vasta Ardina).* Ludwik Pobożny postanowił zwrócić niejakiemu Gerulfowi skonfiskowaną mu wcześniej posiadłość we wsi Cammingahunderi we fryzyjskim okręgu Westracha. W tym wypadku ślad organizacji setkowej zachował się w nazwie miejscowości, zbudowanej identycznie jak nazwy geograficzne alemańskich okręgów setkowych.

Z okręgiem takim mamy bezsprzecznie do czynienia w niedatowanej zapisce tradycyjnej fuldajskiego klasztoru: „Ja Markwart i Uppo nadajemy św. Bonifacemu nasze dobra, które mamy w okręgu Kilingo-Huntari (in *pago Kilingo-Huntari*) we wsi Merheim: ziemię na 7 wołów i połowę ziemi na 1 wołu…"[38]. Zapiska ta figuruje w wykazie nadań na terenie Fryzji. Na uwagę zasługuje tu, podobnie jak w określeniach *centina Belslango*, *pagellus Swerceshuntare* czy *centena Krecgow*, szczególna zbitka łacińskich terminów (*centena*, *pagus*) i germańskich członów nazw miejscowych (go, *gow*, *huntari*) ukazująca związek organizacji setkowej z pojęciem jednostki terytorialnej. Świadczy to o występowaniu tego samego wzoru organizacji wspólnot lokalnych u Franków, Alemanów i Fryzów.

Nie był to jednak wzór ogólnogermański. *Centena* nie występuje w źródłach pisanych ani w nazewnictwie geograficznym Bawarii, Turyngii ani Saksonii. Wobec tego, że dla Saksonii istnieją całkiem dobre, choć nieciągłe chronologicznie informacje na temat organizacji wspólnot lokalnych, milczenie tamtejszych źródeł o setkach i setnikach ma moc dowodu. Nie wynika z tego jednak, że *centena* była instytucją frankijską, której wzór przeniesiono do niektórych krajów germańskich pod wpływem lub pod na-

ciskiem Franków. Domysł taki, sformułowany przez Th. Mayera[39], byłby ostatecznie do przyjęcia w odniesieniu do Fryzji, ale w odniesieniu do szwedzkiego Svealandu wykracza on daleko poza granicę prawdopodobieństwa. Lokalne okręgi wiecu i sądu, określane w innych regionach Szwecji (w Westrogocji i Ostrogocji), a także w Norwegii i w Danii terminem *haerad*, w Svealandzie zwały się tak samo jak alemańskie *centeny: hundare.*

Na uwagę zasługuje daleko idąca zbieżność norm dotyczących *hundari* w Uppladslag i heradu w Westgötalag. W wypadku sporów o wspólnotę użytków pasterskich i leśnych (*almaeninger*) podobieństwo opisywanych w obu źródłach sytuacji, procedur, a nawet słownictwa jest po prostu uderzające. *Hundari* lub *herad* występuje tam nie tylko w roli arbitra pomiędzy wioskami (by), ale i jako strona, zainteresowany podmiot zbiorowy, uprawniony na zasadach wyłączności do użytkowania *almaeninger* na swoim terytorium. O terytorialny zasięg tych uprawnień *herad* lub *hundari* mógł nawet toczyć spory z jednostką polityczną wyższego rzędu, czyli prowincją (*landem*)[40]. Jest to wyraźna wskazówka, że nazwy *herad* i *hundari* opierały się na identycznej podstawie: chodzi o wspólnotę terytorialno-sąsiedzką. Sprawne wypełnianie funkcji porządkowych, sądowych i militarnych możliwe było dzięki temu, że uczestników wspólnoty łączyły więzi sąsiedzkiej współpracy w codziennym życiu gospodarczym.

Widać to na przykładzie zbiorowej odpowiedzialności za zabójstwo popełnione przez nieznanego sprawcę. Jeżeli zwłoki leżały w pobliżu zabudowań, ale poza ogrodzeniem (*utaen garzlip*) – stanowiła Westgötalag – wówczas *granni*, to jest sąsiedzi z tej samej wioski (by), musieli wspólnie zapłacić karę 9 marek lub wydać zabójcę. Jeżeli natomiast do zabójstwa doszło „na terytorium wszystkich Gotów" (a *aldra Goetae marku*), czyli na terenie ogólnodostępnej almendy, trzy najbliższe wioski (by) obciążano kolejno odpowiedzialnością karną. Mieszkańcy każdej *by* mogli się jednak oczyścić od zarzutu zbiorową przysięgą. Jeśli wszystkie trzy wioski się oczyściły, karę musiał zapłacić wspólnym sumptem cały herad, który „chadzał tam za drewnem" i pasał swoje zwierzęta. Terytorialny zasięg wspólnoty użytków leśnych wyznaczał zarazem obszar zbiorowej odpowiedzialności, nierozłącznie związanej z obowiązkiem ochrony miru.

Analogiczna reguła obowiązywała w Uplandzie: hundare, na terytorium którego leżały zwłoki ofiary, musiał wytropić zabójcę lub zapłacić główszczyznę[41].

Zwraca uwagę daleko idące podobieństwo tych norm do treści artykułu 8 Księgi elbląskiej. Jednak kolejność postępowania była w Polsce odwrotna niż w Westrogocji: książę najpierw obarczał odpowiedzialnością karną za „głowę" całe opole, a dopiero potem opole mogło oskarżyć wieś, ta z kolei rodzinę, a rodzina jednostkę. Środkiem oczyszczania się od tego zarzutu nie była też w Polsce przysięga, lecz sąd boży: pojedynek lub próba żelaza[42]. Ani opole, ani herad nie mogły jednak bronić się przysięgą lub ordaliami. Jeżeli nie udało się wytropić zabójcy lub zrzucić winy na żadną z wiosek wchodzących w skład wspólnoty, to główszczyznę płacił cały herad, cała hundaeri lub całe opole.

Zarówno hundari, jak i herad pozostawały w trzynastowiecznej Szwecji wspólnotami wiecu i sądu. Charakterystyczne, że traktowano je jako zbiorowe podmioty, którym należy się część dochodu z orzeczonej grzywny sądowej. W razie włamania do kościoła i kradzieży szat liturgicznych zbrodniarz musiał zapłacić karę 9 marek poszkodowanemu kościołowi i drugie tyle heradowi. Podobnie dzielono karę za samowolną, to jest nie zalegalizowaną wyrokiem sądowym konfiskatę cudzego mienia lub rozebranie cudzego domu: winowajca płacił 9 marek kary poszkodowanemu, tyle samo królowi i tyleż heradowi[43]. Przypomina to sformułowania z rozdziału 4 Kapitularza Saskiego Karola Wielkiego, gdzie w roli organu sądowego, któremu należy się opłata za rozstrzygnięcie sprawy i sformułowanie wyroku (*pro wargida*), też występuje wspólnota wiecowa: „sami mieszkańcy okręgu" (*ipsi pagenses*).

Źródła nie zajmowały się podziałem tego dochodu między uczestnikami wspólnoty. Domyślać się wolno, że najwięcej dostawał ten, kto przewodniczył wiecowi. Westgötalag określała go terminem *haeradshöfthingi*. Oznaczało to dosłownie „głowa *heradu" (höfpi* – głowa) i rzeczywiście był on raczej głową wspólnoty wiecowej niż królewskim urzędnikiem. Pod wieloma względami *haeradshöfthingi* przypominał starofrankijskiego tungina: przewodniczył zgromadzeniu, ale osobiście nie wyrokował, odgrywał natomiast istotną rolę przy składaniu oczyszczających przysiąg. Jeżeli zabójca uznany na wiecu za winnego nie opuścił swego domu i nie przeniósł się do lasu, lecz pozostawał między ludźmi, *haeradshöfthingi* musiał zapłacić 12 marek za niedopilnowanie ładu prawnego, a cały herad – 40 marek[44]. Władza królewska traktowała, jak widać, głowę heradu jako najważniejszego uczestnika lokalnej wspólnoty, a nie jak swojego delegata, który zarządzał

i sądził w imieniu króla. Nieco inaczej kształtowały się stosunki w Uplandzie: stojący na czele tamtejszych *hundari* sędziowie, zwani *domarar* (po dwóch w każdym okręgu), wyrokowali osobiście[45].

Obie odmiany staroszwedzkich wspólnot terytorialnych – hundare i herad – pełniły także funkcje militarne. W ich ramach funkcjonował podział na grupy okrętowe (*skeppslag*): każde 12 gospodarstw miało obowiązek wystawić oraz wspólnym sumptem wyekwipować i zaprowiantować jednego wioślarza na morską wyprawę. Na tej podstawie próbowano wyliczyć dokładną liczbę mieszkańców każdego okręgu (ma się rozumieć, po stu)[46]. Próby te muszą budzić niedowierzanie ze strony każdego, kto jest świadom różnicy między średniowiecznym osadnictwem a wystrzyżonym parkiem francuskim lub perfekcyjną pruską defiladą. Zasada rozłożenia ciężarów wojskowych stosownie do liczby gospodarstw jest jednak dobrze udokumentowana, a jej związek z zawartym w terminie *hundare* pojęciem setki wydaje się bardzo prawdopodobny, choć na pewno nie polegał na tym, że *hundare* miały po 100 lub po 120 mieszkańców. Etymologia obu określeń wspólnoty terytorialnej – hundare i herad – wskazuje zresztą na ich militarną funkcję. Pierwszy z tych terminów jest zbitką wyrazów oznaczających setkę (*hund*) i wojsko (heer) lub oddział (*här, shär*). W terminie *herad* nie dopatrywałbym się setki, ale jego etymologiczny związek z wojskiem lub oddziałem wojskowym raczej nie budzi wątpliwości[47].

To, że nad Renem i na północnych wybrzeżach Bałtyku określano małe jednostki terytorialne tą samą nazwą: hundari, wymaga jakiegoś objaśnienia. Karkołomny pomysł Theodora Mayera, jakoby Frankowie zapożyczyli organizację setkową z rzymskiej armii, a następnie przekazali ten wzór i jego germańską nazwę do dalekiej Szwecji[48], nie nadaje się do poważnej dyskusji. Raczej już wchodzi w grę hipoteza objaśniająca obecność terminu *hundari* na dwóch krańcach germańskiego świata wspólnym, starogermańskim rodowodem tej instytucji. Zwolennicy tej hipotezy skłonni są sięgnąć do Tacyta[49]. Termin *hundari* nie miał co prawda powszechnego zasięgu w świecie germańskim ani nawet w samej Szwecji, ale uplandzką *hundare* dzieliła od westrogockiego *heradu* raczej różnica nazwy niż odmienny kształt instytucji. Podobieństwo między nimi było oczywiste dla średniowiecznych skrybów i glosatorów. Nie budzi też wątpliwości wśród badaczy. Może więc przy porównywaniu wspólnot terytorialno-sąsiedzkich barba-

rzyńskiej Europy nie powinniśmy sugerować się nadmiernie różnicami nazewnictwa.

*

Informacje Kapitularza z 797 r. o zgromadzeniach sądowych saskich wspólnot terytorialno-sąsiedzkich (*placita pagensium*) zawdzięczamy temu, że Karol Wielki uznał niepowodzenie swoich projektów administracyjnych. Póki nie udało się wprowadzić w Saksonii jurysdykcji komesowskiej, trzeba było polegać na tradycyjnym sądownictwie lokalnych społeczności. W ciągu IX w. pierwotne plany Karola Wielkiego zostały jednak wprowadzone w życie. Pod panowaniem Ludwika Pobożnego i Ludwika Niemieckiego sądownictwo komesowskie objęło całą Saksonię. Sądy wiecowe wspólnot sąsiedzkich, których istnienie ujawnił Kapitularz z 797 r., na długo zniknęły ze źródeł. Dopiero od drugiej połowy XII w. pojawiają się w dokumentach wzmianki o lokalnych zgromadzeniach sądowych, określanych terminami *goding* lub *gogericht*. Morfologia tych wyrażeń jest przejrzysta: go, czyli okręg, i *ding (thing*), czyli wiec. *Goding* oznaczał dosłownie wiec mieszkańców okręgu. Wyrażenie *placitum pagensium* w8 rozdziale Kapitularza z 797 r. było wiernym tłumaczeniem tego saskiego terminu na łacinę. Zbieżność leksykalna sama przez się nie dowodzi jeszcze, że mamy do czynienia z tą samą instytucją. Badanie historii społecznej nie sprowadza się przecież do wertowania słowników. Historycy zauważyli jednak, że zarówno *placitum pagensium* z 797 r., jak i znacznie późniejszy *goding* miały charakter zgromadzeń sąsiedzkich, i że nie były one bynajmniej organami administracyjnymi państwa. Z tego względu część badaczy uznała *goding* za kontynuację saskich instytucji sądowych sprzed fran kijskiego podboju. Inni podkreślali funkcjonalne podobieństwo do centeny i widzieli w *godingu* kontynuację najniższego ogniwa karolińskiej jurysdykcji[50]. Nie były to poglądy całkowicie przeciwstawne, biorąc pod uwagę przedpaństwowy, a w każdym razie starszy od komesowskiego sądownictwa rodowód centeny. Obydwu interpretacjom przeciwstawił się radykalnie Karl Kroeschell. Jego zdaniem *gogericht* zaczął funkcjonować wtedy, gdy pojawił się w źródłach. Była to nowa, dwunastowieczna instytucja związana z porządkowaniem ładu prawnego przez tzw. landfrydy. Tak samo przedstawiała się, zdaniem Koeschella, geneza sądownictwa setkowego (*Zentge-*

richt) w Hesji, którego podobieństwo do saskiego *godingu* podkreślają zgodnie wszyscy badacze[51].

Pogląd Kroeschella nie zyskał aprobaty w literaturze przedmiotu. Wytykano mu, że czyni koronny argument z milczenia źródeł. Zarzut ten nie jest całkiem sprawiedliwy. Kroeschell kładł nacisk głównie na to, że *gogericht* obejmował tzw. sądownictwo krwawe, obce praktyce karolińskiej i tradycji praw plemiennych, a charakterystyczne właśnie dla okresu landfrydów. Ewald Schmeken zauważył jednak nie bez racji, że w XII stuleciu nie było takiej władzy, która byłaby zdolna wprowadzić na rozległych obszarach Hesji i Saksonii od Renu po Łabę tę samą, całkowicie nową i jednolitą organizację lokalnego sądownictwa[52].

Rozstrzygające znaczenie w tym sporze skłonny jestem przypisać argumentacji Götza Landwehra. Zwrócił on uwagę, że wspólnota godingu miała ponadstanowy charakter. Obejmowała ona wszystkich mieszkańców *go*, poczynając od zamożnych panów gruntowych poprzez wolnych chłopów aż po litów. Każdy z nich, jeśli tylko miał swój dom (dym) na terytorium *go*, był zobowiązany do udziału w wiecu i do publicznego zgłoszenia posiadanych wiadomości o przestępstwach. Każdy uczestniczył w wiecowym wyrokowaniu, a także brał udział w wyborze gografa. Akt wyboru dokonywał się – rzecz jasna – przez aklamację, a nie na zasadzie liczenia głosów. Nie była to jednak czcza formalność, lecz akt obrzędowy wielkiej wagi, o istotnych konsekwencjach praktycznych. Wyłoniony przez wspólnotę gograf był traktowany jako głowa lokalnej społeczności, a nie jako urzędnik jakiejkolwiek zwierzchniej władzy. Götz Landwehr słusznie podkreślił, że „godingi nie były ani sądami panującego, ani sądami pańskimi” (*Die Godinge sind weder landesherrliche, noch herrschaftliche Gerichte*). Dopiero w XV w. udało się w wielu miejscach wpływowym właścicielom ziemskim zastąpić wybór gografa nominacją wielkopańską[53].

Dodać do tego trzeba, że pozycja gografa na sądzie wiecowym przypomina starofrankijskiego tungina i westrogockiego haeradshöfthingi. Gograf przewodniczył zgromadzeniu, ale nie orzekał wyroku. Czyniła to wiecująca wspólnota, przy czym wyrok formułowali na wezwanie gografa ludzie najbardziej szanowani i doświadczeni, „znający prawo”. Od frankijskich rachinburgów różniło ich to, że funkcji sądowej nie pełnili stale, tylko doraźnie, gdy gograf powołał ich do rozstrzygnięcia konkretnej sprawy[54].

Wypada zgodzić się z argumentacją Landwehra: gogericht wykazuje charakterystyczne znamiona archaicznego ładu prawnego, które nie pozwalają uznać go za produkt dwunastowiecznej przebudowy sądownictwa. Landfrydy były w poszczególnych władztwach terytorialnych reakcją na chaos spowodowany upadkiem autorytetu królewskiego i całkowitym rozkładem komesowskiej jurysdykcji. Okoliczności te przydały znaczenia sądownictwu wiecowemu wspólnot terytorialnych i sprawiły, że instytucja godingu została po wiekach wyprowadzona ze strefy cienia w krąg oświetlony pisemną dokumentacją. Wyroki śmierci i kary cielesne pojawiły się w XII i późniejszych stuleciach w całym sądownictwie, a więc i w godingach. Była to nowość, ale praktykowały ją instytucje istniejące od dawna. „Krwawe" sądownictwo nie wyznacza więc historycznej metryki godingu. W przeciwieństwie do alemańskiego setnika saski gograf nie był zastępcą komesa ani urzędnikiem królewskiej lub majątkowej administracji, co tłumaczy jego nieobecność w skąpej dokumentacji IX-XI w. Środowiska wytwarzające i przechowujące tę dokumentację nie miały szczególnych powodów, aby interesować się godingami, dopóki funkcjonowało sądownictwo komesowskie. To, że wiadomości o wiecowych sądach wspólnot terytorialno-sąsiedzkich wystąpiły w źródłach przed ustanowieniem i po upadku jurysdykcji komesowskiej, jest zrozumiałe i wcale nie oznacza, że w międzyczasie owe wspólnoty przestały istnieć, wiecować i sądzić.

Opisany w Kapitularzu z 797 r. *placitum pagensium* był bezsprzecznie instytucją ukształtowaną w ustroju plemiennym. Bliskie podobieństwo godingu do tej prastarej instytucji pozwala przyjąć, że mamy do czynienia z historyczną ciągłością mimo nieciągłej dokumentacji[55]. Nie oznacza to, że każdy szczegół organizacji godingów, jaki znajdziemy w bogatych źródłach z XV i XVI w., możemy odnieść do czasów sprzed karolińskiego podboju Saksonii. Warto jednak zwrócić uwagę na archaiczne aspekty obrazu, jaki się z tych późnych źródeł wyłania. Miejsca wiecowe znajdowały się bardzo często poza osadami – „na wzgórzu", „na piaszczystym wzgórzu", „na wzgórzu pod dębem", „przy cmentarzu pod starą lipą" lub „na pastwisku koło miejsca zwanego bagnem". Taki charakter lokalizacji nasuwa skojarzenia z kultem pogańskim. Na związek godingu z dawnym kultem wskazywać może również oznakowanie placu wiecowego: ogradzano go leszczynowymi palikami, na których naciągano sznur. Był to tradycyjny sposób wyodrębnienia przestrzeni chronionej sakralnym mirem[56]. Nie są to może

dowody, ale poszlaki wskazujące na przedchrześcijańską metrykę samej instytucji godingu i wielu konkretnych miejsc zgromadzeń.

Miejsce wiecowe było zarazem punktem zbornym pospolitego ruszenia. Za jego mobilizację odpowiadał gograf z całą wspólnotą, która na godingu nakładała kary za niestawiennictwo. Podobnie jak skandynawskie herady i hundary, saskie *go* pełniły także funkcje militarne. Pełniły też, podobnie jak frankijskie centeny w połowie VI w., funkcje w zakresie ochrony miru: mieszkańców *go* zwoływano do gromadnego tropienia złoczyńców „śladem”[57]. Na osobne potraktowanie zasługują wreszcie funkcje godingu dotyczące życia codziennego i zajęć gospodarczych. Na wiecu rozstrzygano spory o korzystanie ze wspólnoty użytków leśnych, pasterskich i wodnych oraz lokalnych dróg. Piętnastowieczne źródła saskie wskazują, że – poza obszarami intensywnej kolonizacji i komasacji wsi – w strukturach późnośredniowiecznego osadnictwa nie było jeszcze miejsca dla samowystarczalnych gmin wiejskich. Obok wciąż licznych osiedli jednodworczych przeważały tam osady drobne, liczące poniżej 5 gospodarstw rodzinnych, a wioski ludniejsze, przekraczające 15 dymów, trafiały się raczej wyjątkowo. Poszczególne *go* liczyły w tym czasie 20-40 wsi i samotniczych dworów. Biorąc pod uwagę ich obszar i osadniczą strukturę, Ludwig Deike i Götz Landwehr doszli do przekonującego wniosku, że podmiotem sąsiedzkiej wspólnoty użytków, zwłaszcza leśnych i wodnych, były raczej całe *go* niż wchodzące w ich skład mniejsze jednostki[58]. Wydaje się zatem, że podstawą organizacji godingów były skupiska osadnicze połączone od niepamiętnych czasów różnorodnymi więzami sąsiedzkiego współdziałania.

Kopa i opole

Obraz archaicznej wspólnoty godingu rekonstruowany na podstawie źródeł z XV i XVI w. mógłby budzić krytyczną nieufność badaczy, gdyby nie szczęśliwy traf: Kapitularz Saski Karola Wielkiego. Przykład ten nie zwalnia – rzecz jasna – od zawodowego obowiązku nieufności, pozwala jednak spojrzeć nieco przychylniejszym okiem na szesnasto – i siedemnastowieczne źródła dotyczące tzw. sądów kopnych na ziemiach ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego. Takim właśnie przychylnym okiem patrzył na sądy

kopne Henryk Łowmiański: uważał je za „pozostałość sądownictwa plemiennego”, poszukiwał „dowodów archaicznego pochodzenia tej instytucji” i próbował „wskazać na te elementy jej organizacji i funkcjonowania, które mogą być przydatne do poznania stosunków doby plemiennej”. Przed Łowmiańskim materiał źródłowy zestawił i szczegółowo przeanalizował ukraiński badacz Irinarch Cerkaskyj, co pozwala ograniczyć się do krótkiej prezentacji problemu[59].

Cerkaskyj, w ślad za Iwanem Sprogisem, wywodził termin „kopa” od staroruskiego czasownika *kopiti*, *kopiti sia* (zbierać, gromadzić się)[60]. Etymologia ta ma potwierdzenia źródłowe. W licznych dokumentach wyraz „kopa” oznaczał dowodnie zgromadzenie, zwołane dla sprawowania sądu lub dla zbiorowego tropienia przestępcy „śladem”. Ale nie każdy wiec sądowy nazywał się kopą. Był to termin techniczny, którym nie określano szlacheckich sejmików ani zebrań mieszczaństwa, tylko sąsiedzkie zgromadzenia ogółu ludności wspólnot terytorialnych. Na kopę chadzali zazwyczaj mieszkańcy kilkunastu pobliskich wiosek (siół), zajmujących – wraz ze strefą rozmaitych użytków – obszar 200-300 km kwadratowych[61]. Pod względem geograficzno-osadniczym wspólnoty kopne były zatem odpowiednikiem saskich go, alemańskich huntari oraz skandynawskich heradów.

Próżno jednak szukalibyśmy w licznych dokumentach związanych z sądownictwem kopnym odpowiednika saskiego gografa czy szwedzkiego *haeradshöfthingi*. Kopa, którą poznajemy ze źródeł XVI w., była podmiotem zbiorowym bez jednoosobowego przywództwa. Od germańskich centen, *go* i heradów różniło ją także to, że nie zbierała się w regularnych odstępach czasu, w dniu z góry wiadomym wszystkim mieszkańcom okręgu. Kopa była wiecem zwoływanym doraźnie, gdy na jej terenie zaistniał konflikt lub popełniono przestępstwo. Inicjatywa zwołania kopy należała w takich wypadkach do samych poszkodowanych. Nie brak też wzmianek o zwoływaniu kopy przez viża, czyli woźnego. Urzędnik ten nie był jednak organem kopnej wspólnoty, lecz sądu grodzkiego. Podczas obrad kopy viż nie przewodniczył i nie uczestniczył w wyrokowaniu. Był biernym, lecz ważnym obserwatorem, który przekazywał następnie sądowi grodzkiemu meldunki o wyrokach, jakie kopa wydała. Zapisy tych meldunków w księgach grodzkich są głównym źródłem informacji o kopnym sądownictwie[62].

Nie bagatelizując różnic, trzeba jednak zwrócić uwagę na istotne podobieństwo między kopą a sądownictwem wiecowym wspólnot terytorialnych

w świecie germańskim. Przede wszystkim uczestnicy zgromadzenia kopnego, choćby mieszkali w różnych wsiach, występują w źródłach jako sąsiedzi. Sam obowiązek stawiennictwa na wiecu traktowano wprost jako „powinność sąsiedzką”[63]. Przypomnijmy, że w tych samych kategoriach Kapitularz Saski Karola Wielkiego z 797 r. ujmował wiec mieszkańców okręgu: *ipsi pagenses*, którzy zbierali się tam i wyrokowali, zostali równocześnie określeni jako „sąsiedzi” (*vicini*, *convicini*). Podobnie jak saski goding, również kopa była sąsiedzką wspólnotą wiecową o ponadstanowym charakterze. „Wszystka kopa” – to zarówno miejscowa szlachta, jak i bojarzy putni oraz „mężowie”, czyli chłopi – w tym poddani rozmaitych panów gruntowych. Zdarzało się, że ludzie stanu szlacheckiego próbowali z różnym skutkiem wymawiać się szlachecką wolnością od udziału w „chłopskim sądzie”. Zdarzało się też, że sama kopa rezygnowała z ukarania winnych, przekazując ich zgodnie z immunitetowym lub stanowym przywilejem do dyspozycji właściwego sądu. Były to jednak objawy postępującej erozji sąsiedzkich wspólnot wiecowych. Powszechny obowiązek udziału w kopie stanowił tradycyjną regułę, a odstępstwa od tej reguły, oparte na indywidualnych lub stanowych przywilejach, wydają się ustrojową innowacją stosunkowo świeżej daty[64].

W źródłach powtarzają się informacje o jednomyślności kopnych wyroków. Nie są to zwykłe figury retoryczne. Kiedy czytamy, że „wszyscy koplanie” skazali winnych wydarcia pszczół na śmierć albo że „cała kopa”, zebrana z 15 wsi, jednomyślnie (choć niesłusznie) uznała winę niejakiego bojara Szymka, to za stereotypowymi słowami o jednomyślności kryje się równie stereotypowa, można powiedzieć, rytualna procedura. Według tej samej procedury podejmował decyzje saski wiec sąsiedzki w czasach Karola Wielkiego i opisany przez Thietmara wielkoplemienny wiec Luciców[65]. Wymóg jednomyślnej aprobaty był bardzo starą regułą działania wiecu zarówno u Germanów, jak i u Słowian.

Źródła wielokrotnie podkreślają starodawność kopnego zwyczaju. Zapewnień tych nie należy jednak traktować dosłownie, gdyż starodawne było wszystko, co przekraczało horyzont jednego lub dwóch pokoleń. Ciekawe natomiast, że normy, według których działała kopa, uważano za zwyczajowe, czyli oparte na ustnej tradycji, a nie na prawie pisanym. Wymowny ponadto jest zakres, w jakim instytucją kopy zajęły się statuty litewskie z 1529, 1566 i 1588 r. Pierwszy statut nałożył na wspólnoty kopne obowią-

zek dawania świadectwa w sporach o granice posiadłości. Ze szlacheckiego punktu widzenia były to sprawy wielkiej wagi, których nie dało się rozstrzygać bez sięgania do zbiorowej pamięci wspólnot sąsiedzkich. Władza monarsza z kolei nie mogła obyć się bez pomocy tych wspólnot w ochronie miru. Statut z 1566 r. nakładał na kopę, w razie dokonanego na jej terytorium zabójstwa wędrowca, obowiązek rozpatrzenia sprawy na trzech kolejnych zgromadzeniach. Dwa wiece poświęcano zwykle czynnościom śledczym, czy li przepytywaniu ewentualnych świadków, a na trzecim – jeśli nie udało się wykryć zabójcy – uczestnicy wspólnoty oczyszczali się przysięgą od zbiorowej odpowiedzialności za zbrodnię. Jak widać, prawo stanowione Wielkiego Księstwa zajmowało się kopami w tym tylko zakresie, w jakim można je było obarczyć obowiązkami o istotnym znaczeniu dla państwa. Mając na względzie wagę tych obowiązków, statut z 1588 r. postulował utworzenie okręgów kopnych tam, gdzie ich dotąd nie było, czyli na Litwie etnicznej. Na pozostałych, to jest ruskich terytoriach Wielkiego Księstwa, uczestnicy kopy mieli się zbierać po dawnemu, w miejscach uświęconych tradycją („na starych kopowiskach”)[66].

Owe „stare kopowiska”, znane z dość licznych zapisów w aktach grodzkich i w Metryce Litewskiej, znajdowały się z reguły w miejscach odludnych, przeważnie w lasach lub nad wodami: „na uroczysku przy zagajniku dębowym”, „na miejscu, gdzie z dawna odprawiają kopę – w borze, przy gościńcu”; „na uroczysku przy kopcu narożnym”, „na uroczysku Demiańcze Błoto”, „na miejscu zwykłym przy mogiłkach Arciszowych”, „nad rzeką Świnią”. Lokalizacja „starych kopowisk” żywo przypomina lokalizację saskich godingów i nasuwa podobne skojarzenia: kopowiska mogły być niegdyś miejscami kultu pogańskiego. Henryk Łowmiański widział w tym poszlakę wskazującą na bardzo stary, zapewne przedchrześcijański rodowód instytucji sądów kopnych[67].

Zwróćmy wreszcie uwagę na charakterystyczne zarówno dla kopy, jak i dla godingu oraz frankijskiej centeny, połączenie funkcji ochrony miru i funkcji wiecu sądowego w ramach tej samej wspólnoty. Najistotniejszy z punktu widzenia ochrony miru obowiązek „śladu” (*sledogońje*) źródła wyraźnie wiążą z kopą, mimo że dość często przychodziło podjąć pościg za sprawcą bezpośrednio po dokonaniu przestępstwa, ruszając z miejsca zdarzenia. W skrzykniętym wówczas do obławy zespole sąsiedzkim, zwanym „gorącą kopą”, brali początkowo udział tylko mieszkańcy najbliższej okoli-

cy. Czasem jednak podejmowano obławę na wielką skalę. Wówczas w „gonieniu śladu” od początku uczestniczyli mieszkańcy całego okręgu kopnego, a tradycyjny teren wiecowy (kopowiszcze) był miejscem ich zbiórki. O takim sposobie działania mowa w dokumencie z 1538 r.: „U Swini [nad rzeką Świnią, gdzie znajdowało się stare kopowisko] sledogońje i wiecze bywało odinadcati sioł”[68]. Ludność tych samych 11 wiosek gromadziła się na tym samym kopowisku na wiec sądowy i na wspólną obławę za przestępcą.

Jak widać z tego zestawienia, kopę łączyło z godingiem, centeną i heradem bliskie podobieństwo struktur i funkcji. Nie był to przypadek. Mamy do czynienia z analogią ustrojową, która przemawia za poglądem Henryka Łowmiańskiego o bardzo starym rodowodzie sądownictwa kopnego. Koncepcji Łowmiańskiego nie poświadczają wprawdzie średniowieczne źródła, ale to jej nie dyskwalifikuje. Owszem, Prawda Ruska przedstawia wspólnotę sąsiedzką, zwaną tam wierwią, jako podmiot zbiorowej odpowiedzialności za zabójstwa, obarczony publicznymi obowiązkami w zakresie ochrony miru[69], milczy natomiast o wiecu sądowym. Ale Prawda Ruska w ogóle nie zajmuje się organizacją sądów. W spisanym około 802 r. prawie Sasów też nie ma ani słowa o sąsiedzkich wiecach sądowych, chociaż ich istnienie w świetle kapitularza z 797 r. nie ulega najmniejszej wątpliwości.

Brak wzmianek o kopie (podobnie zresztą jak o wierwi) w źródłach z XIII-XV w. tłumaczy się najprościej: brakiem dokumentów dotyczących organizacji sądów i życia codziennego wspólnot lokalnych. Katastrofa polityczna Rusi Kijowskiej zahamowała procesy źródłotwórcze, a młode państwo litewskie dopiero u progu czasów nowożytnych zaczęło wytwarzać obfitszą dokumentację. Wtedy pojawiły się informacje w sądach kopnych. Są to jedyne bezpośrednie świadectwa źródłowe o istnieniu sąsiedzkiego sądownictwa wiecowego także u ludów słowiańskich.

*

W piastowskiej Polsce najniższym ogniwem organizacji terytorialnej było opole. Łacińskojęzyczne źródła często posługiwały się tym słowem w rodzimym brzmieniu, dodając niekiedy, tytułem objaśnienia, również synonim łaciński: *opole id est vicinia*. Etymologia wyrazu „opole” wskazuje na strukturę krajobrazowo-osadniczą. W ówczesnej polszczyźnie pole ozna-

czało nie tyle grunt uprawny, ile wszelką otwartą przestrzeń wśród lasów (jak dziś polana). Łaciński wyraz *vicinia* oznaczał dosłownie „sąsiedztwo” lub „ogół sąsiadów”. W pewnym sensie oba synonimy, łaciński i polski, uzupełniały się nawzajem, zwracając uwagę na przedmiotowy i podmiotowy aspekt wspólnoty opolnej: była ona związkiem sąsiadów, a zarazem jednostką terytorialno-osadniczą.

W niektórych dokumentach opole określano wprost jako okręg (*provincia vulgariter opole vocata* lub *districtus opole de Mstow*)[70]. Była to w każdym razie jednostka obejmująca określoną grupę położonych blisko siebie wsi i jednodworczych osiedli. Nazwa głównej miejscowości, w której ludność tych wsi gromadziła się na rozkaz księcia lub książęcego urzędnika, była zarazem wspólną nazwą geograficzną całego opola. Trzynastowieczna dokumentacja pozwala niekiedy zidentyfikować główne miejscowości (czoła) sąsiadujących ze sobą opoli: odległości między nimi wynosiły od 5 do 22 km. Na tej podstawie Karol Buczek ocenił, że terytoria opolne wraz ze znajdującymi się w ich obrębie lasami i bagnami obejmowały najczęściej powierzchnię 100-250 km kwadratowych[71].

Trudniej oszacować zaludnienie. Dokumenty wspominają w liczbie mnogiej o wsiach stanowiących razem opole, nie podają jednak bliższych szczegółów. Najbardziej miarodajny jest dla tych dociekań dokument Przemysła II dla lubińskich benedyktynów z 1277 r. Książę wyłączył wówczas z opola krzywińskiego dziewięć klasztornych wsi, „tak aby te wsie nie płaciły wspólnie ze wspomnianym opolem (…) daniny wołu i krowy” oraz rozmaitych kar, nakładanych na związek sąsiedzki z tytułu zbiorowej odpowiedzialności za przestępstwa popełnione przez nieznanych sprawców. Z kontekstu wynika, że w uszczuplonym składzie opole to nadal musiało dawać księciu wspólnym sumptem krowę i wołu rocznie. Było też w stanie, gdy zaszła taka konieczność, uiścić wspomniane w dokumencie kary, w tym bardzo wysoką karę 70 grzywien za pogwałcenie miru[72]. Po wyłączeniu klasztornych posiadłości w opolu krzywińskim musiało więc pozostać przynajmniej kilka wsi, a przed wyłączeniem było ich co najmniej kilkanaście. Trzynastowieczne wsie na prawie polskim nie były ludne – liczyły najczęściej 4-6 gospodarstw. Mimo to opole pod względem rozległości terytorialnej i osadniczego potencjału wydaje się porównywalne z saskim *go* lub alemańską *centeną*.

Organizacja opolna była przedmiotem licznych badań, publikacji i polemik. Sam też na ten temat sporo napisałem, ale nie zamierzam referować tu stanu badań i dyskusji[73]. Wystarczy zwrócić uwagę na parę kwestii istotnych z porównawczego punktu widzenia.

Opole jest instytucją całkiem nieźle, choć jednostronnie udokumentowaną. Informacje na jego temat pochodzą w lwiej części z XIII w. i wiążą się głównie z immunitetowym demontażem systemu prawa książęcego, opartego na publicznych ciężarach i publicznym sądownictwie. Poza tym organizacja opolna występuje w dokumentach przy okazji wytyczania lub okazywania granic posiadłości ziemskich. W obu wypadkach chodziło o rozszerzenie lub poświadczenie uprawnień władztwa gruntowego. To jest właśnie okazja, która czyni informację, a zarazem wyznacza zakres informacji i strefę cienia. O funkcjach związku opolnego dowiadujemy się głównie dzięki temu, że instytucje kościelne z powodzeniem zabiegały o uwolnienie swoich dóbr od opolnych powinności wobec państwa, z drugiej zaś strony potrzebowały asysty i pomocy wspólnot sąsiedzkich, żeby ustalić przebieg granic swojego władztwa gruntowego. Nic dziwnego, że informacje źródłowe dotyczące opola odnoszą się najczęściej do tych dwóch spraw: mówią bądź o rozmaitych obowiązkach, którymi państwo piastowskie obarczyło wspólnoty sąsiedzkie, bądź też o realizacji jednego z tych obowiązków zwanego przez historyków funkcją graniczną. Inne funkcje opola pozostały w cieniu, ponieważ nie dotyczyły interesów Kościoła i jego stosunków z państwem.

Wiemy więc dużo o roli opola jako wspólnoty miru. Była to rola tradycyjna, do której państwo nawiązało, czyniąc ze zwyczajowych zasad sąsiedzkiej samoobrony publiczne obowiązki egzekwowane pod rygorem zbiorowej odpowiedzialności. Opole musiało wskazać i wydać sądowi zabójcę lub wspólnie zapłacić główszczyznę krewnym ofiary, a księciu publiczną karę za mir. Musiało też wydać zbója lub płacić za rozbój. Na opolu ciążył obowiązek „śladu” lub kara za niedopełnienie tej powinności. Przywilej Konrada głogowskiego dla biskupstwa wrocławskiego i głogowskiej kolegiaty wiąże ponadto z opolem obowiązek tzw. „krzyku”, czyli przyjścia z pomocą wołającym o ratunek ofiarom zbójeckiego napadu, chociaż bezpośredniej reakcji można było spodziewać się tylko ze strony tych opolników, którzy mieszkali w zasięgu głosu[74].

W Wielkopolsce opola były też kolektywnymi dannikami. Każde z nich dostarczało księciu po jednym wole i jednej krowie rocznie. Wymiar tego świadczenia nie zależał od liczby wsi ani od liczby gospodarstw w opolu. Wszystkie inne daniny prawa książęcego pobierali książęcy komornicy bezpośrednio z poszczególnych gospodarstw (stróżę, powołowe-poradlne, podymne) lub z poszczególnych wsi (podworowe, narzaz). Jedynie daninę opolną płacili wspólnym sumptem wszyscy opolnicy, rozliczając się między sobą we własnym zakresie z poniesionych kosztów. Zdarzało się, że kwestionowali immunitet, domagając się od mieszkańców wsi klasztornych, które książę zwolnił od opolnej krowy i wołu, aby po dawnemu uczestniczyli w kosztach wspólnej daniny[75]. Biorąc to wszystko pod uwagę, Karol Buczek uznał daninę opolną za relikt plemiennej skarbowości. Był to, jego zdaniem, dar składany zwyczajowo przez wspólnoty sąsiedzkie wielkoplemiennemu księciu Polan[76]. Wszystkie dostępne poszlaki przemawiają za trafnością tej hipotezy. Zauważmy przy okazji, że zakłada ona szczególną relację miedzy wspólnotami opolnymi jako politycznymi podmiotami niższego rzędu a plemienną całością z księciem na czele.

Tak zwana funkcja graniczna polegała na obowiązkowej asyście opola, zwołanego w tym celu przez samego księcia lub przez książęcego urzędnika, przy wytyczaniu granic posiadłości. W obrębie tak wytyczonych granic nikt oprócz pana gruntowego nie mógł odtąd zajmować ziemi pod uprawę. Opole, które uczestniczyło w graniczeniu, miało od tej pory, z pokolenia na pokolenie, obowiązek okazywania przebiegu granicy, ilekroć doszło do kontrowersji. Za fałszywe okazanie nakładano na całe opole karę pieniężną[77].

Ale tzw. funkcja graniczna była tylko wierzchołkiem góry lodowej. Źródła wspominały o niej często, bo w grę wchodziły interesy Kościoła. Z nielicznych, lecz wymownych wzmianek wynika jednak, że w podobnym trybie, jak o granicach posiadłości, opola musiały udzielać wiarygodnych informacji potrzebnych książęcym sądom i administracji do rozstrzygania sporów o własności ziemi i o korzystanie z użytków, zwłaszcza zaś do poboru danin na rzecz monarchii. W tych sprawach zazwyczaj nie sporządzano, a w każdym razie nie przechowywano pisemnych dokumentów. W niepiśmiennej społeczności zbiorowa, wielopokoleniowa pamięć wspólnot sąsiedzkich była najpewniejszym sposobem utrwalania i przekazywania informacji o miejscowych stosunkach. Opola nie przeprowadzały poboru danin,

ale komornicy książęcy nie poradziliby sobie z tym zadaniem bez wiadomości, które dostarczali opolnicy[78].

Przy tym wszystkim opola nie były organem książęcej administracji. W czasach, z których pochodzą nasze źródła, nikt nie stał na czele wspólnoty opolnej. Nie było tu nikogo takiego, jak saski gograf, alemański setnik czy szwedzki *haeradshöfthingi*. W odróżnieniu od germańskich wspólnot wiecowych opola nie gromadziły się w regularnych odstępach czasu i nie zbierały się z własnej inicjatywy. Zwoływał je książę lub działający w jego imieniu urzędnik, aby wytyczyć granicę ujazdu, zasięgnąć niezbędnych informacji, zażądać wskazania zabójcy lub obciążyć ogół opolników zbiorową odpowiedzialnością i karą finansową za zabójstwo, za niedopełnienie obowiązków porządkowych lub za poświadczenie nieprawdy. Na domiar wszystkiego kar tych nie spłacało opole we własnym zakresie. Rozkładano je na poszczególnych opolników i od każdego z nich administracja książęcego okręgu grodowego, zwanego w XIII w. kasztelanią, pobierała odpowiednią cząstkę wspólnej należności[79].

Ze względu na brak jakiegokolwiek administratora oraz na wykonywanie funkcji publicznych na podstawie mechanizmów współdziałania i zbiorowej odpowiedzialności nie sposób uznać opola za instytucję powołaną do życia przez państwo. Była to zapewne wspólnota znacznie starsza od polskiej państwowości i od ustroju prawa książęcego. Przemawia za tym również skład społeczny wspólnoty: jeszcze na początku XIII w. „całe opole" składało się „zarówno z rycerzy, jak i z prostego ludu" (*tota vicinitas Radeov, tam nobilium quam simplicium*)[80]. Pod tym względem opole nie różniło się od kopy, *go* i heradu. Jeśli chodzi o najniższą jednostkę organizacji terytorialnej, państwo piastowskie przyszło na gotowe: podporządkowało sobie opola i obarczyło je ważnymi zadaniami, nawiązując do tradycyjnych funkcji związku sąsiedzkiego. W podobnej sytuacji podobnie postąpili około 550 r. Childebert I i Chlotar I.

Na tle porównawczym zwraca jednak uwagę całkowita nieobecność w źródłach wzmianek o wiecowym sądownictwie opoli. Milczenie źródeł ma w tym wypadku moc dowodu. Dokumenty, z których czerpiemy wiadomości o organizacji opolnej, zawierają szczegółowe klauzule immunitetu sądowego. W roli sędziów występują tam – oprócz panującego – wyłącznie jego urzędnicy, głównie stojący na czele okręgów grodowych kasztelanowie i ich zastępcy. Skoro pisano w dokumentach o uchyleniu jurysdykcji

różnych urzędników książęcych nad ludnością dóbr kościelnych, wchodząc nawet w takie szczegóły, jak wysyłanie komorników z pozwem, nie można było pominąć sądownictwa opolnego, gdyby ono istniało. W tych samych dokumentach zwalniano przecież chłopów biskupich i klasztornych od pełnienia wspólnie z opolem najróżniejszych powinności, począwszy od stawiennictwa i współodpowiedzialności w wypadkach, gdy książę lub jego urzędnik zwoływał opole „dla wytyczenia granic albo w jakiejkolwiek innej sprawie". Czytamy więc, że chłopi z obdarzonych immunitetem posiadłości „nie mają nigdy stawać w opolu z innymi wsiami ani na pozew nie muszą nikogo wysyłać do opola". Są też zwolnieni „od opola, tak że w żadnej sprawie nie muszą w nim stawać", albo „od sąsiedztwa, zwanego pospolicie opolem, od wołu i krowy, i od laski opolnej", bądź jeszcze krócej „od opola i od laski opolnej"[81].

Wszystkie te formuły oznaczają to samo. Opole nie jest w nich podmiotem władzy sądowej, lecz pomocnikiem i przedmiotem książęcego sądownictwa. Warto jednak poświęcić nieco uwagi dwom sformułowaniom, w których zwolnienie od obowiązku stawiennictwa, gdy książę lub jego przedstawiciel zwołuje opole, wyrażono symbolem rzeczowym: „od laski opolnej" (a *lasca opolna).* Słowa te umieszczono w łacińskim tekście dokumentów po polsku. Wynika z tego, że polskojęzyczne wyrażenie „laska opolna" funkcjonowało jako utarty termin techniczny. Materialny przedmiot, zwany laską opolną, musiał więc być używany przy zwoływaniu zgromadzeń opolnych i mógł je symbolizować.

Sens tego symbolu pomaga odczytać relacja Herborda o wystąpieniu św. Ottona z Bambergu na szczecińskim placu targowym w 1128 r „Były tam – pisze hagiograf – drewniane stopnie, z których heroldowie i starszyzna przemawiali zwykle do ludu" (*gradus lignei, de quibus precones et magistratus ad populum concionari soliti erant*). Z tej uświęconej pogańską tradycją wiecowej mównicy misjonarz zwrócił się do tłumu, ale jeden z pogańskich kapłanów, unosząc swoją zakrzywioną laskę (*cambucam*), „raz i dwa razy uderzył mocno w słup wznoszący się na tych stopniach", nakazał św. Ottonowi milczenie i sam zabrał głos. Jacek Banaszkiewicz przekonująco zinterpretował gesty kapłana i funkcję owej laski jako symbolu przewodnictwa na wiecu. Uprawniony posiadacz tego magicznego przedmiotu był władny za jego pomocą udzielać i odbierać głos mówcom, a zapewne także otwierać i zamykać zgromadzenie[82].

O taką laskę chodziło zapewne w dokumentach z 1288 i 1292 r. Opolne wiece i sądy należały już wtedy do odległej przeszłości, ale laska opolna wciąż pozostawała symbolem zgromadzeń, które zbierały się na książęcy rozkaz – już nie po to, żeby o czymś decydować, lecz aby służyć pomocą książęcemu sądownictwu i administracji. Wolno w tym widzieć reminiscencję dawnych praktyk, poszlakę wskazującą, że opole było niegdyś – podobnie jak go, centena, herad i kopa – wspólnotą wiecu i sądu.

Podporządkowanie tych wspólnot władzy monarszej wydaje się w Polsce ściślejsze niż na zachodzie Europy. Monarchia Piastów zmonopolizowała sądownictwo, sprowadzając opola do ściśle pomocniczej roli, ale bez ich pomocy nadal nie mogła się obyć. Dotyczy to również tworzenia okręgów grodowych. Informacje źródeł są – rzecz jasna – fragmentaryczne, pozwalają jednak stwierdzić istnienie w kasztelanii przemęckiej co najmniej trzech czół opolnych (Przemęt, Brońsko i Kamieniec), w kasztelanii lędzkiej – czterech (Lądek, Sławsk, Biała i Zbar), w kasztelanii śremskiej również czterech (Śrem, Drzonek, Krzywiń i Niedzeszyn), a w kasztelanii gieckiej – trzech (Giecz, Chocicze i Drzechcza)[83]. Najwięcej dowiadujemy się o stosunku terytoriów opolnych do okręgów kasztelańskich dzięki zatargom biskupa włocławskiego z lokalną administracją książęcą o uprawnienia łowieckie w lasach kasztelanii wolborskiej.

W pierwszej połowie XII w. biskupstwo włocławskie otrzymało od panującego gród w Wolborzu z większością okolicznych wsi książęcych i jurysdykcją kasztelańską nad ich mieszkańcami oraz łowieckie prawa książęce (*regalia*) na całym terytorium wolborskiego okręgu grodowego. Sprawowanie sądownictwa publicznego i władzy administracyjnej w tamtejszych wsiach rycerskich – i pozostałych tam wsiach książęcych – powierzono kasztelanom dwóch sąsiednich grodów książęcych: Łęczycy i Rozprzy. W związku z utworzeniem biskupiej kasztelanii majątkowej wolborski okręg grodowy przestał być ogniwem zarządu terytorialnego monarchii, a nowa granica administracyjna przecięła go wzdłuż koryta rzeki Wolborzy. Dawne granice kasztelanii wolborskiej miały jednak nadal praktyczne znaczenie dla biskupstwa, gdyż wyznaczały zasięg terytorialny jego łowieckich uprawnień[84].

Biskupstwo zabiegało o potwierdzenie swoich praw, kwestionowanych widocznie przez książęcych urzędników odpowiedzialnych za regalia łowieckie. W ugodzie z 1250 r. książę Kazimierz Konradowic uznał, „że

w całej kasztelanii wolborskiej, również jeśli wieś należy do księcia, rycerzy lub do kogokolwiek innego, a szczególnie w lasach sierosławskich (*et specialiter in siluis de Syroslaue*) jedynie biskupowi wolno łowić bobry i wszelkie [zastrzeżone – K.M.] gatunki zwierzyny”[85]. Wspomniane tu lasy sierosławskie – o które, jak widać, najbardziej chodziło – rozdzielały skupiska osadnicze dwóch sąsiadujących opoli: wolborskiego i rozpierskiego. Przez te lasy biegła też dawna granica kasztelanii. Potwierdzenie zasady, że na północ od tej granicy regalia łowieckie należą do biskupa, okazało się jednak niewystarczające. Od ponad stu lat władza administracyjna kasztelana Rozprzy sięgała znacznie dalej na północny wschód, aż do rzeki Wolborzy, a przebieg dawnej granicy w lasach sierosławskich był widocznie przez tegoż rozpierskiego kasztelana kwestionowany.

W tej sytuacji biskup wystarał się u księcia o przeprowadzenie akcji prawnej, która położyła kres niejasnościom. W 1255 r. Kazimierz Konradowic wydelegował dwóch urzędników dworu, którzy mocą książęcego rozkazu „zwołali opole wolborskie i drugie [opole] rozpierskie” i wezwali je, aby pod przysięgą „okazały ustanowione od dawna granice między wyżej wspomnianymi kasztelaniami” (*vicinia de Wolborz et alia de Rosprza* […] *Casimiri ducis* […] *auctoritate uocate super eo et requisite, ut terminos et limites suprascriptarum castellaniarum ostenderent ab antiquo constitutas, iuramento affirmaverunt* […] *quod terminos castellanie de Wolborz et alterius de Rosprza antiqua constitucione isti fluvii sic dividant et terminant*)[86].

Nie mamy tu do czynienia z rutynową sytuacją, gdy opole poświadczało granice posiadłości ziemskiej, przy których wytyczaniu niegdyś asystowało. W tym wypadku chodziło o dawną granicę okręgu grodowo-administracyjnego, który od stu z górą lat już nie istniał, a do jej okazania wezwano nie jedno, lecz dwa sąsiadujące opola. Aktualna granica administracyjna znajdowała się już w innym miejscu, lecz opolnicy z Wolborza i Rozprzy mimo upływu kilku pokoleń potrafili zgodnie i szczegółowo wskazać w puszczy sierosławskiej koryta strumieni, wzdłuż których biegła niegdyś granica zlikwidowanej kasztelanii. Dla nich jej przebieg nie stracił praktycznego znaczenia, gdyż była to wciąż aktualna granica terytoriów opolnych. Ale i dla księcia, biskupa oraz kasztelana rozpierskiego nie ulegało wątpliwości, że dawna granica kasztelanii biegła wzdłuż granic terytoriów opolnych. Tak

było wszędzie: wystarczyło wskazać granice opoli, by wiedzieć, jak przebiegały granice kasztelanii.

Moim zdaniem można, a nawet trzeba, zestawić dokument wolborski z 1255 r. z dokumentem opata Sankt Gallen, biskupa Salomona, z 890 r. Choć różnice między nimi są znaczne. Kujawskiemu biskupowi chodziło o regalia łowieckie, a szwabskiemu opatowi o udział w sąsiedzkiej wspólnocie użytków na terenie okręgu Rheinigau. Jak na dłoni widoczne jest jednak strukturalne podobieństwo sytuacji: i tu, i tam zwołano ludność z sąsiadujących okręgów i na podstawie jej zaprzysiężonych zeznań odtworzono dokładny przebieg granicy między nimi. Dla opata Sankt Gallen granica ta była ważna, gdyż wyznaczała terytorialny zasięg wspólnoty użytków. Włocławskiemu biskupowi chodziło o terytorialny zasięg regaliów łowieckich. Granica dzieląca okręg Rheinigau od Thurgau była jednak zarazem granicą między hrabstwami Linzgau i Thurgau. Podobnie granica dzieląca masyw lasów sierosławskich między opola wolborskie i rozpierskie była zarazem dawną granicą kasztelanii. W Alemanii pod frankijskim zwierzchnictwem montowano okręgi komesowskie ze znacznie starszych wspólnot sąsiedzko-terytorialnych, zorganizowanych politycznie jako centeny. W piastowskiej Polsce montowano okręgi grodowe, zwane później kasztelaniami, z terytoriów opolnych.

Nie sugeruję, że budowniczowie państwa piastowskiego posłużyli się w tym wypadku zachodnim wzorem. Moim zdaniem, nie jest to możliwe. Wzór nie był zresztą potrzebny. Merowingowie, Karolingowie, Piastowie stawali przecież w obliczu podobnych sytuacji, które narzucały podobne rozwiązania. Można było zniszczyć polityczne struktury plemion, ale nie dało się budować królestwa na piasku. Trzeba było oprzeć się na jakichś strukturach, posłużyć się segmentami, z których poprzednio złożona była organizacja plemienna. Rolę taką pełniły na germańskich i słowiańskich obszarach barbarzyńskiej Europy występujące pod różnymi nazwami wspólnoty terytorialno-sąsiedzkie. Czyniły one zadość podstawowym wymaganiom codziennego życia i pracy, a jednocześnie – poprzez ochronę ładu, wymierzanie sprawiedliwości i funkcje obronne – tworzyły elementarne warunki funkcjonowania szerszych wspólnot politycznych: plemion, a później państw.

ROZDZIAŁ VII
Instytucje wspólnoty plemiennej

Struktury segmentarne

Z przyczyn aż nadto zrozumiałych autorzy rzymscy interesowali się u schyłku starożytności przede wszystkim tymi ludami barbarzyńskimi, które zagrażały integralności Imperium. Przeważająca część pochodzących z tego czasu informacji źródłowych o Germanach dotyczy więc tych plemion, a raczej grup wojowników, które z rodzinami, z własną organizacją militarną i z bagażem własnych tradycji wkraczały w granice cesarstwa jako *foederati* lub jako zdobywcy. Nowoczesna historiografia pozostaje w znacznej mierze pod wpływem tego punktu widzenia. W ujęciach podręcznikowych wędrówki ludów stały się nazwą epoki. Reinhard Wenskus, Herwig Wolfram, Walter Pohl podważyli wprawdzie stereotyp masowej wędrówki całych wspólnot etnicznych o jednorodnym składzie[1], ale debata nad ustrojem plemion wciąż trzyma się perspektywy późnoantycznych źródeł i paradygmatu zbrojnego ludu w marszu. Plemię jawi się w rezultacie historykom przede wszystkim jako osobowy związek wojowników, a nie jako struktura polityczno-terytorialna.

A przecież Celtowie, Germanie i Słowianie, z którymi stykało się cesarstwo, nie byli stepowymi koczownikami. Były to ludy rolnicze, mniej lub bardziej osiadłe. Prokop z Cezarei odnotował wprawdzie, że Sklawenowie i Antonowie mieszkają w nędznych chatach i często zmieniają miejsce zamieszkania, ale ta obserwacja nie wskazuje na koczowniczy tryb życia, lecz na pewną labilność osadnictwa, związaną z ekstensywnymi systemami uprawy roli. Nie potrafię ocenić, w jakim stopniu ta labilność mogła sprzyjać migracjom na większą skalę. Mechanizm migracji zwanych „wędrówkami ludów” pozostaje, mimo postępu badań, problemem otwartym. Nie podejmuję go w tej książce. Ograniczam się do uwagi, moim zdaniem oczywistej, że przyczyn tego zjawiska doszukiwać się trzeba nie tyle na szlakach zbrojnych wędrówek, ile tam, skąd brały one początek – na terenach *barbaricum.* Plemiona nie były tam osobowymi związkami wojowników, którzy z wiarą we wspólną etnogenezę szli za wodzem do jakiejś nowej ziemi obiecanej. Miały one podstawę terytorialną, przy czym poczucie związku z ojczystym terytorium stanowiło istotny wyznacznik plemiennej tożsamo-

ści. Wskazują na to nazwy etniczne wielu słowiańskich plemion, urobione od geograficznych nazw ich terytoriów: Połabianie, Czrezpienianie, Wiślanie, Bobrzanie, Ślężanie, Polanie, Lędzianie, Mazowszanie, Siewierzanie. Do kategorii geograficznych odwoływały się także nazwy poszczególnych plemion saskich: Westfalów, Ostfalów (*Osterliudi*, dosłownie: ludzie wschodni), Nordalbingów (*Nordliudi*). Terytorialna struktura plemion jest zatem pierwszym pytaniem, jakie trzeba postawić, rozpatrując ich polityczną organizację.

Charakteryzując ustrój przedkolonialnych państw zachodniej Afryki, Michał Tymowski wprowadził do polskiej historiografii określenie „system segmentarny”[2]. Nie poważę się objąć barbarzyńskiej Europy i czarnej Afryki wspólnym horyzontem porównawczej refleksji. Nie mam niezbędnej po temu wiedzy ani kwalifikacji warsztatowych historyka afrykanisty, ani obycia z etnologią. Pozwolę sobie jednak zapożyczyć od Michała Tymowskiego termin, który doskonale przystaje do organizacji germańskich i słowiańskich plemion. Były to struktury segmentarne.

Podstawowym segmentem systemu plemiennego była wspólnota terytorialno-sąsiedzka. Radziła sobie całkiem samodzielnie z codziennymi problemami życia gospodarczego, z ochroną zwyczajowego ładu, poskramianiem przestępców i rozsądzaniem sporów, nie mogła jednak o własnych siłach sprostać poważniejszym zagrożeniom wojennym. Prowadzenie wojny, układanie się o pokój i zawieranie przymierzy należało do zadań wspólnoty politycznej wyższego rzędu, czyli właśnie plemienia, złożonego najczęściej z kilkunastu lub kilkudziesięciu wspólnot lokalnych. Poza taką polityczno-obronną strukturą poszczególne herady, opola czy *go* nie mogły stawić czoła zewnętrznym zagrożeniom, nie miały więc szans przetrwania.

Jednak również plemię nie mogłoby funkcjonować bez udziału związków sąsiedzkich, brakowało mu bowiem instrumentów administracyjnych do ochrony miru, do mobilizacji pospolitego ruszenia, do zbierania środków na opłatę politycznego trybutu bądź zorganizowania prac przy budowie grodów i rąbaniu przesiek. Nic dziwnego, że wspólnoty terytorialno-sąsiedzkie traktowano jako podmioty polityczne, które stanowiły razem organizację plemienną. Jest to widoczne w relacji *Żywota Lebuina* o wiecu Sasów w Marklo. Hagiograf opisał to zgromadzenie z widocznym naciskiem jako spotkanie reprezentacji wszystkich saskich wspólnot terytorialno-sąsiedzkich (pagi). Obecność przedstawicieli tych lokalnych jednostek odnotowa-

no również w promulgacji Kapitularza Saskiego z 797 r. Redaktor tego aktu uznał za stosowne podkreślić, że sascy uczestnicy zgromadzenia przybyli do Akwizgranu z wielu różnych okręgów położonych w obrębie trzech terytoriów plemiennych: Wesfalów, Angarów i Ostfalów (*simulque congregatis Saxonibus de diversis pagis, tam de Westfalais et Angariis, quam et de Ostfalahis*).

W promulgacji Kapitularza nie używano zbędnych słów. Każde określenie miało tam sens polityczny. Trzeba było zaznaczyć, że ogłoszenie tak ważnego aktu nastąpiło w obecności i za jednomyślnym przyzwoleniem miarodajnych czynników frankijskich i saskich (*omnes unanimiter consenserunt et aptificaverunt*).

O reprezentatywności zgromadzonych na tę okazję Franków świadczyły ich godności duchowne i świeckie: byli to biskupi, opaci i komesowie. Rękojmią politycznej reprezentatywności obecnych na tym samym zgromadzeniu Sasów było to, że przybyli oni z rozmaitych pagów położonych w krainach Westfalów, Angarów i Ostfalów. W 797 r. ziemie te należały już do państwa Franków, ale przed podbojem i w trakcie podboju Westfalowie, Angarowie i Ostfalowie występowali w ramach wspólnoty saskiej jako odrębne i w znacznej mierze samodzielne podmioty polityczne.

W czasie wyprawy wojennej Karola Wielkiego w 775 r. nad rzeką Oker doszło do spotkania, na które „przybyli wszyscy Sasi – Ostfalowie (*omnes Asterleudi Saxones*) wraz z Hassionem i dali zakładników (…), i złożyli przysięgi, że będą wierni królowi Karolowi". Wkrótce doszło do drugiego podobnego spotkania: w okręgu Bucki do powracającego z wojskiem Karola „przybyli Angarowie wraz z Brunonem i pozostałymi swoimi optymatami i dali tam zakładników, tak jak Ostfalowie" (*et dederant ibi obsides sicut Austrasii*). Westfalowie trwali w oporze, wobec czego Karol Wielki, „ponownie nacierając z wojskiem na tych Sasów, zadał im (…) klęskę i zdobył u Westfalów wielkie łupy. I dali oni zakładników, jak i pozostali Sasi". W 779 r. ponownie „wkroczył król na terytorium Westfalów i wszystkich ich ujarzmił (rex *Westfalorum regionem ingressus omnes eos in deditionem accepit*). Stamtąd przybył nad Wezerę i stanął obozem w miejscu zwanym Midelfull. Tam przybyli Angarowie i Ostfalowie i dali zakładników i złożyli przysięgi"[3].

Terminy Ostfalowie, Angarowie i Westfalowie są tu ewidentnie osobowymi nazwami ludzkich zbiorowości, chociaż dwie z nich urobione zostały

od nazw geograficznych. Co więcej, rocznikarze określali te same grupy raz odrębnymi nazwami własnymi, a innym razem wspólną nazwą Sasów. Ostfalowie, Angarowie i Westfalowie, a bez wątpienia także Nordalbingowie brali udział w ogólnosaskich dorocznych zgromadzeniach wiecowych w Marklo nad Wezerą, gdzie – według miarodajnej relacji hagiografa św. Lebuina (rozdział 4) – podejmowano wspólne decyzje dotyczące wojny i pokoju (*quid per annum essent acturi sive in bello sive in pace, communi consilio statuebant*). Jednocześnie jednak każde z saskich plemion dysponowało odrębną organizacją polityczno-wojskową. Każde miało własnego wodza (Ostfalowie Hassiona, Angarowie Brunona, Westfalowie zaś Widukinda) i własną starszyznę. Każde podejmowało na własną rękę decyzje o zawarciu i zaprzysiężeniu pokoju oraz dostarczeniu zakładników lub o kontynuacji działań zbrojnych. Każde miało więc własne, odrębne instytucje polityczne, w ramach których decyzje te zapadały. Hassion, Brunon i Widukind nie byli królami, tylko wyłonionymi z grona starszyzny wodzami wojennymi, ale Sasi w ogóle nie mieli króla.

Mieli tylko wspólny wiec w Marklo, mieli lokalne wiece (godingi) w związkach sąsiedzkich i musieli mieć – jak słusznie postulował Martin Lintzel – także zgromadzenia wiecowe poszczególnych plemion[4].

Mamy tu do czynienia z trójszczeblową strukturą segmentarną: *go* – małe plemię – związek wielkoplemienny Traktując Sasów jako wspólnotę etniczną, Lintzel nie zdecydował się potraktować tak samo wspólnot niższego rzędu. Nie nazywał przeto Ostfalów, Angarów i Westfalów plemionami, lecz określał ich anachronicznym terminem „prowincje”. W pełni świadom tego, że owe „prowincje” były zorganizowane tak samo jak wspólnota wyższego rzędu. Lintzel starał się zapewne uniknąć pojęciowej schizofrenii: wydawało mu się, że etniczny Sas nie mógł być jednocześnie etnicznym Angarem. Ani sami barbarzyńcy, ani piszący o nich cywilizowani autorzy nie dostrzegali w tym jednak sprzeczności. Ammianus Marcellinus uważał bez wątpienia wielkoplemienny związek Alemanów za lud (gens), a więc za grupę etniczną w rzymskim rozumieniu. Nie przeszkadzało mu to określić tym samym terminem Bucinobantów, którzy wchodzili w skład związku Alemanów: *Bucinobantes* to *gens Alamanna*, mniejsza wspólnota etniczna stanowiąca część większej wspólnoty etnicznej[5].

Podobnie ujmował rzecz Tacyt. Swebowie – pisał – nie są ludem jednorodnym, jak Chattowie lub Tenkterowie, lecz dzielą się na odłamy, które

różni odmienność pochodzenia i nazw, chociaż noszą też wspólną nazwę Swebów (*quorum non una, ut Chattorum Tencterorumque gens;* […] *propriis adhuc nationibus nominibusque discreti, quamquam in commune Suebi vocentur).* Stwierdzenie tej różnorodności (*nationibus discreti!*) nie przeszkodziło Tacytowi napisać w następnym rozdziale Germanii, że wszystkie plemiona swebskie są „jednej krwi". Na terytorium Semnonów znajdowało się mianowicie leśne sanktuarium, do którego w oznaczonym czasie „wszystkie ludy tej samej [czyli swebskiej – K.M.] krwi" (*omnes eiusdem sanguinis populi*) wysyłały poselstwa, aby razem złożyć publiczną ofiarę z człowieka. Tacyt dostrzegał związek między wspólnym obrzędem a przekonaniem o etnicznej wspólnocie krwi łączącej Swebów ponad plemiennymi podziałami: „cały ten zabobon ukazuje, jakoby stąd ów lud brał początek i tu był bóg – władca wszystkich [bogów], któremu reszta jest podległa i posłuszna" (*eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia*)[6].

Ze wzmianek rocznikarskich o wydarzeniach 775 i 779 r. wiemy, że Ostfalowie, Angarowie i Westfalowie byli zdolni do zawierania odrębnych układów. Wskazuje to, że poszczególne (tzw. małe) plemiona dysponowały potencjałem militarnym i strukturami politycznymi, które pozwalały im istnieć samodzielnie, poza jakimkolwiek szerszym, czyli „wielkoplemiennym" związkiem. Świadczy o tym dobitnie również panorama zachodniosłowiańskich plemion z połowy IX w., przedstawiona w *Geografie bawarskim*. Plemię, a właściwie terytorium plemienne określał *Geograf* terminem *regio*. Czasem jedna *regio* mieściła w sobie kilka innych. Czytamy więc, że Wieleci to plemię, „w którym [jest] 95 grodów i 4 plemiona (…) W ich pobliżu jest plemię zwane Serbami, w którym to plemieniu jest więcej [plemion – K.M.], które mają [łącznie] 50 grodów" (*Vuilci, in qua civitates XCV et regiones IIII* […] *Iuxta illos est regio, quae vocatur Surbi, in qua regione plures sunt, quae habent civitates* L). Przypomnijmy, że „grody" (*civitates*) z *Geografa bawarskiego* to najprawdopodobniej czoła terytoriów sąsiedzkich, a ich liczba miała dawać wyobrażenie o demograficznym i militarnym potencjale poszczególnych ludów. Wieleci i Serbowie mieli według tego źródła trójszczeblową strukturę, gdyż były to związki plemion. Z podobnie złożoną strukturą spotykamy się u Obodrzyców: „Ci, którzy mieszkają najbliżej granic Duńczyków, nazywają się północnymi Obodrzycami, a jest to plemię, w którym są 53 grody, podzielone między ich ksią-

żąt” (*Isti sunt, qui propinquiores resident finibus Danaorum, quos vocant Nortabtrezi, ubi regio, in qua sunt civitates LIII per duces suos partite*). Sformułowanie to nawiązuje prawdopodobnie do zapisek rocznikarskich o wyprawie Ludwika Niemieckiego przeciw Obodrzycom w 844 r. Poległ wówczas wielki książę obodrzycki Gostomysł, zwany w Rocznikach Fuldajskich królem, a pozostali tamtejsi książęta uznali zwierzchność Ludwika. Sposób, w jaki pisały o tych książętach *Annales Bertiniani* i *Annales Xantenses*, wskazuje, że stali oni na czele poszczególnych plemion wchodzących w skład związku obodrzyckiego[7].

Prócz tego jednak *Geograf bawarski* wymienia nazwy „małych” plemion, które były całkowicie samodzielnymi podmiotami politycznymi, a nie segmentami jakiejkolwiek szerszej struktury. Do tej kategorii zaliczyć trzeba Linian z 7 grodami, Hawelan z 8 grodami, Dalamińców (Głomaczy) z 14 grodami, a także Ślęzan (15 grodów), Dziadoszan (20 grodów), Opolan (20 grodów) i Golęszyców (5 grodów). Wydaje się, że po wyprawie Ludwika Niemieckiego w 844 r. i śmierci Gostomysła związek obodrzycki uległ demontażowi, a jego części składowe – „małe” plemiona pozostawały przez pewien czas odrębnymi całościami bez wspólnego zwornika.

Kryzysowi uległ zapewne także związek wielecki. Od końca X w. źródła informują o istnieniu na jego miejscu wielkoplemiennego związku Lucicó w. Zmiana nazwy wiązała się bez wątpienia z jakąś redefinicją politycznej wspólnoty. Istotnie, Lucicy różnili się od Wieletów nie tylko nazwą i być może składem, ale nade wszystko ustrojem politycznym. Na czele Wieletów stał książę (rex lub *regulus* w rozumieniu karolińskich rocznikarzy). Własnego księcia miało też każde z plemion wchodzących w skład związku wieleckiego. W 789 r., gdy Karol Wielki podjął wyprawę przeciwko Wieletom, kapitulację na ręce króla Franków złożył Drogowit, „bo on nad pozostałymi władcami Wiltzów znacznie górował, zarówno szlachetnością rodu, jak i powagą starszeństwa” (*nam is ceteris Wiltzonum regulis et nobilitate generis et auctoritate senectutis longe praeminebat*)[8].

Lucicy natomiast – podobnie jak Sasi przed frankijskim podbojem – obywali się w ogóle bez królewskiego (w języku Słowian – książęcego) przywództwa. Mieli oni oczywiście dowódców wojskowych, ale kluczową rolę w ich systemie politycznym odgrywały instytucje kultu pogańskiego. Z kapitalnej relacji Thietmara wynika, że świątynia Swarożyca w Radogoszczy na terytorium Redarów była zwornikiem wielkoplemiennej struktury, choć

pozostałe plemiona miały też własne świątynie. Radogoszcz była jednak punktem zbornym, z którego plemiona lucickie wyruszały na wyprawy wojenne. W tamtejszej świątyni przechowywano ich święte chorągwie bojowe, które stamtąd zabierano na wojnę i po wojnie znów je tam umieszczano. Po udanej wyprawie oddziały ze wszystkich plemion powracały więc najpierw do Radogoszczy, gdzie składały Swarożycowi należną część łupów. Tam przed kluczowymi dla związku plemion decyzjami zasięgano opinii bogów przez dwojaki obrzęd wyroczni: wróżbę z losów i wróżbę z konia. Tam też zapewne odbywały się wielkoplemienne wiece opisane ze szczegółami przez Thietmara. Przodownictwo kultowe Radogoszczy skutecznie integrowało związek lucicki i zapewniało w nim Redarom pozycję hegemona. Thietmar wiedział, że Lucice to nazwa związku plemion, z których każde ma poza tym nazwę odrębną. „A tym wszystkim – pisał – którzy wspólnie nazywają się Lucicami, nie przewodzi żaden władca” (*Hiis autem omnibus, qui communiter Liutici vocantur, dominus specialiter non presidet ullus*). Spośród plemion wchodzących w skład tego związku wymienił jednak z nazwy tylko Redarów[9].

Dopiero Adam z Bremy, a później Helmold poinformowali precyzyjnie, że w skład lucickiej federacji wchodziły cztery plemiona: Chyżanie i Czrezpienianie na północ od Piany oraz Dołężanie i Redarzy na południe od tej rzeki[11]. Obaj kronikarze stawiali przy tym znak równania między Wieletami a Lucicami. Adam z Bremy sądził nawet – oczywiście mylnie – że czysto słowiańską nazwę Luciców nadali tej grupie ludów Niemcy. Widać z tego, że stara nazwa nie poszła całkiem w zapomnienie. Zapewne wciąż jeszcze kojarzyła się ona z poczuciem więzi etnicznej.

Polityczna ciągłość związku wielkoplemiennego została jednak najprawdopodobniej zerwana w X stuleciu. Dokument Ottona I dla klasztoru św. Maurycego w Magdeburgu z 965 r. wskazuje, że poszczególne plemiona wieleckie – Redarzy, Dołężanie, Czrezpienia nie – pozostawały, każde z osobna, w stosunku trybutarnej zależności od cesarstwa[12]. Na tym i na rocznikarskich wzmiankach o walkach i odrębnych układach z poszczególnymi plemionami oparł Wolfgang Fritze tezę, że związek wielecki rozpadł się, a nowa wielkoplemienna struktura pod nazwą Luciców powstała po dłuższej przerwie, zapewne około 983 r. podczas zwycięskiego wystąpienia Słowian północnopołabskich przeciwko niemieckiej dominacji i próbom wprowadzenia chrześcijaństwa. Fritze przypuszczał, że książęta Redarów,

Dołężan i Czrezpienian zostali wówczas zlikwidowani za sprzyjanie cesarstwu i chrześcijaństwu, co tłumaczyłoby nieobecność książęcego przywództwa i wybitną rolę kapłanów Swarożyca w ustroju politycznym związku lucickiego[13].

W latach 1057-1059 doszło do wewnętrznego konfliktu między plemionami lucickimi: według Adama Bremeńskiego Czrezpienianie, a według Helmolda również Chyżanie wystąpili zbrojnie przeciwko hegemonii Redarów. Pośrednim następstwem tego konfliktu było odłączenie się Chyżan i Czrezpienian. Oba dysydenckie plemiona znalazły się pod zwierzchnością obodrzyckiego księcia Gotszalka[14].

Własne koleje rozpadu i ponownego łączenia się przechodził zresztą także związek obodrzycki. Trzon tego związku stanowili Wagrowie, Połabianie i właściwi Obodrzycy, a uchwytnym źródłowo przejawem ich politycznej wspólnoty było wielkoksiążęce przywództwo nad książętami poszczególnych plemion. Ustało ono na lat kilkanaście po wyprawie Ludwika Niemieckiego w 844 r. Podobnie przedstawiała się sytuacja przed 967 r., po śmierci Nakona: Widukind informuje, że książę Wagrów Sielibór i książę właściwych Obodrzyców Mścisław byli wówczas zależni bezpośrednio od saskiego księcia Hermana Billunga, między sobą zaś pozostawali we wzajemnej wróżdzie[15]. Do rozpadu wielkoplemiennego księstwa doszło znów po reakcji pogańskiej i lucickiej interwencji w 1018 r. Jeszcze w latach trzydziestych XI w. spotykamy tam trzech książąt, z których dwaj (Onodrog i Gniew) byli według Adama Bremeńskiego poganami, a trzeci (Udo) „złym chrześcijaninem”. Różnica religijna wskazuje na brak jakiejkolwiek wspólnej polityki wobec cesarstwa i chrześcijaństwa, a więc i brak wspólnoty politycznej między plemiennymi księstwami[16].

W świetle tych perypetii wielkoplemienne struktury Sasów, Wieletów, Luciców i Obodrzyców przedstawiają się jako mniej lub bardziej trwałe przymierza samodzielnie zorganizowanych podmiotów. Hegemonia jednego z nich mogła odgrywać rolę spoiwa lub stać się kością niezgody, ale rozpad złożonej struktury wcale nie oznaczał zagłady któregokolwiek z jej segmentów. Żyły one nadal swoim własnym życiem, gdyż dysponowały tymi samymi, niezbędnymi dla politycznego bytu instytucjami, które funkcjonowały też w wielkoplemiennej skali. Każde z „małych” plemion miało swój wiec, swoje sanktuarium z własną organizacją kultu, swoją starszyznę, swojego kapłana lub kapłanów, ewentualnie także swojego księcia. Podobnie –

z własnym wiecem i miejscem kultu oraz własnym przywódcą – zorganizowane były najmniejsze, sąsiedzkie segmenty tej struktury, i tylko niedostateczna siła liczebna przeszkadzała im występować w roli samodzielnego podmiotu wojny oraz pokojowych układów.

Królewskie (książęce) przywództwo nie było przy tym powszechną regułą. Badacze zajmujący się połabską Słowiańszczyzną skłonni są traktować Luciców jako wyjątek od reguły, swego rodzaju osobliwość zrodzoną ze szczególnego splotu historycznych okoliczności. Wystarczy jednak przekroczyć etniczne opłotki i spojrzeć za Łabę, żeby stwierdzić daleko idące podobieństwa między Lucicami a Sasami. Tacyt, którego świadectwa nie godzi się przy tej okazji pomijać, wyraźnie stwierdzał, że tylko część plemion germańskich ma królów. Instytucją polityczną powszechnie występującą u germańskich i słowiańskich plemion był wiec. Powszechny wydaje się również związek wiecu z pogańskim kultem. Trzeba przyjrzeć się tym instytucjom w ich wzajemnym powiązaniu.

Wiec i kult

Od związku sąsiedzkiego po związek plemion wiec był podstawową instytucją wspólnoty i funkcjonował na bliźniaczo podobnych zasadach. Można się o tym przekonać, porównując informacje Kapitularza z 797 r. o saskich wiecach sąsiedzkich oraz kroniki Thietmara o wielkoplemiennym wiecu Luciców. Przypomnę, że rozdział 4 Kapitularza Saskiego dotyczył spraw rozsądzanych w Saksonii przez „samych mieszkańców okręgu” (*ipsi pagenses*), określonych zarazem jako sąsiedzi obwinionego (*proprii vicinantes, convicini, vicini*). Człowiek osądzony przez swoich sąsiadów, jeśli nie godził się z ich wyrokiem, mógł szukać sprawiedliwości na dworze króla Franków. Mógł też zostać wezwany przed królewskie oblicze i tam osądzony, jeżeli wyrok swoich sąsiadów po prostu zlekceważył.

Rozdział 8 tego samego Kapitularza dotyczył sytuacji szczególnej, gdy podsądny zignorował zarówno wyrok swoich sąsiadów, jak i wezwanie przed sąd królewski. Była już o tym mowa, warto jednak przytoczyć ów rozdział w pełnym brzmieniu: „Co do podpalenia uzgodniono, aby nikt w kraju nie ważył się tego czynić powodowany gniewem lub wróżdą albo

jakimkolwiek przestępczym dążeniem, chyba że będzie taki buntownik, który nie zechce uczynić zadość sprawiedliwości [nie podporządkuje się wyrokowi – K.M.] i nie da się go inaczej zmusić do posłuchu i zlekceważy [wezwanie], aby przybył do nas i w naszej obecności uczynił zadość sprawiedliwości. Wówczas zwoławszy wspólny wiec niech zgromadzą się razem mieszkańcy okręgu i – jeżeli się jednomyślnie zgodzą – niech podpalą [dom i obejście winowajcy – K.M.], aby go poskromić. Wówczas niech to zostanie zrobione na mocy wspólnego postanowienia tego wiecu, podjętego zgodnie z ich starodawnym prawem (*secundum eorum ewa*) i nie w jakiejś złośliwej lub przestępczej intencji, lecz tylko gwoli posłuchu dla naszego sądownictwa”[17].

Sądownictwo, któremu Karol Wielki chciał w ten sposób zapewnić należyte poszanowanie, było „nasze” (*districtio nostra*), czyli jego, Karola Wielkiego. Ani jednak ręce, które podkładały ogień pod dom „buntownika”, ani usta, które wydawały na niego wyrok, nie były królewskie. Drakońską karę podpalenia orzekała na wiecu, a następnie wykonywała saska zbiorowość sąsiedzka, której poprzedni wyrok ów „buntownik” zlekceważył, podobnie jak zlekceważył wezwanie przed oblicze króla. Na to, żeby powierzyć swoim urzędnikom osądzanie i represjonowanie takich zachowań, Karol Wielki miał wciąż jeszcze w Saksonii za krótkie ręce. Dlatego zdał się, póki co, na odwieczny mechanizm represji stosowanej w takich wypadkach przez wspólnotę lokalną.

W 797 r. mechanizm ten na podbitych obszarach Saksonii funkcjonował jeszcze tylko na poziomie najniższym, we wspólnotach terytorialno-sąsiedzkich. Ogniwa organizacji plemiennej wyższego rzędu były już zniszczone przez zdobywców. Późniejsza o blisko 220 lat kronika Thietmara pozwala uchwycić ten sam mechanizm represji i te same procedury wiecowe na poziomie związku czterech plemion lucickich. „A tym wszystkim – pisał o nich Thietmar – którzy wspólnie nazywają się Lucicami, nie przewodzi żaden władca. Omawiając wspólnie i jednomyślnie rozstrzygając na wiecu wszelkie swoje ważne sprawy, osiągają oni zgodę ogółu [potrzebną] przy realizacji postanowień. Jeżeli zaś ktokolwiek ze współplemieńców zgłasza sprzeciw na wiecu, biją go kijami, a jeżeli poza wiecem jawnie opiera się [podjętym decyzjom], to albo traci całe swoje mienie w wyniku podpalenia i nieustannej grabieży, albo w ich obecności płaci należną według swojej jakości ilość pieniędzy”[18].

Uderzające podobieństwo treści zawartych w obu źródłach nie jest wynikiem literackiego zapożyczenia. Tradycja rękopiśmienna Kapitularza Saskiego jest wątła. Zachował się on zaledwie w dwóch kopiach i z pewnością nie należał do kanonu lektur duchowieństwa niemieckiego w X w. Nic nie wskazuje, aby Thietmar znał ten tekst i mógł czerpać z niego inspiracje. U Thietmara znajdujemy zresztą szczegóły, których w *Capitulare Saxonicum* nie ma: bicie oponentów kijami dla uzyskania jednomyślności na wiecu, „nieustanna grabież" (*continua depredatio*) ruchomego mienia winowajcy oraz możliwość wykupienia się przez niego od powszechnej wróżdy przez zapłatę na wiecu sumy odpowiedniej do „jakości osoby".

Wiarygodność obu źródeł ocenić trzeba bardzo wysoko. Kapitularz Karola Wielkiego miał skutecznie uregulować sposoby sprawowania kontroli nad podbitymi obszarami Saksonii, musiał więc opierać się na dobrym rozeznaniu tamtejszych realiów. Thietmar jako biskup merseburski dobrze znał Słowian, a jednocześnie zaliczał się do elity politycznej królestwa i od ludzi z najbliższego otoczenia Henryka II wiedział ze szczegółami o niemiecko-lucickich kontaktach politycznych i układach, które zaowocowały wojennym przymierzem przeciwko Polsce Bolesława Chrobrego. Bardzo szczegółowe informacje kronikarza o wyglądzie świątyni Swarożyca w Radogoszczy, o wróżbach z losów i z konia oraz o wielkoplemiennych wiecach pochodziły bez wątpienia od naocznych świadków. Wysłannicy Henryka II musieli przecież być na miejscu, gdy za przymierzem opowiedziały się najpierw wyrocznia, a następnie wiec.

Zbieżność informacji Kapitularza Saskiego i lucickiego ekskursu Thietmara zasługuje zatem na poważne potraktowanie i uważną analizę. Dotykamy tu realiów nie tylko literatury. Nim przejdziemy do kary, przyjrzyjmy się winie. W Kapitularzu Saskim mowa o zlekceważeniu wyroku wydanego przez wiec sąsiedzki, Thietmar zaś mówi o przeciwdziałaniu realizacji postanowień, które podjął wiec wielkoplemienny. Mimo tych różnic sytuacja jest w gruncie rzeczy identyczna: buntownicza jednostka narusza podstawy ładu społecznego swojej wspólnoty, odmawiając zastosowania się do jej wiecowych decyzji. Podobnie istotne jak sama niesubordynacja wydaje się przy tym aroganckie zachowanie winowajcy wobec najwyższych autorytetów. Sas, który nie podporządkował się wyrokowi swoich sąsiadów, staje się „buntownikiem", gdy wezwany z tego powodu przed oblicze króla Franków zlekceważy obowiązek stawiennictwa. Redaktor Kapitularza pisał

wprost o despekcie: *venire dispexerit*. Lucic znajduje się w analogicznej sytuacji, gdy po podjęciu decyzji, najpewniej politycznej, przez wiec swoich współplemieńców stawia jawny opór (*si forinsecus palam resistit*). Ta ostentacja była wyzwaniem, a także przejawem czegoś, co my dziś nazywamy warcholstwem lub anarchią, a społeczności archaiczne uważały za świętokradztwo. Zbezczeszczona wspólnota – obojętne, sąsiedzka czy plemienna – reagowała na to w ten sam sposób: podpalając domostwo „wroga publicznego" i grabiąc jego mienie.

Owa „nieustanna grabież" (*continua depredatio*) wyklucza myśl o konfiskacie lub jakiejkolwiek administracyjnej procedurze[19]. Nie wchodzi też w grę jakieś nieporozumienie lub pomyłka Thietmara. Kronikarz przetłumaczył dosłownie na łacinę słowiański termin techniczny. Rodzime brzmienie tego terminu znamy z Obszernej Prawdy Ruskiej. Zgodnie z jej normami okup za zabójstwo popełnione „w zwadzie" lub jawnie na uczcie płacił sprawca z pomocą wierwi (wspólnoty sąsiedzkiej), na zasadzie wzajemności, bo i on się dokładał, gdy wierw razem płaciła „wirę" (iże *sja prikładywajet wiroju*). Ani jednak sąsiedzkiego wsparcia, ani nawet możliwości okupu nie przewidywano w wypadku zbójeckiego mordu: *Budiet li stał na razboi bez wsiakoja zwady, to za razbojnika ludie nie płatiat, no wydadiat i wsiego s żenoju is diet'mi na potok i na rozgrablenije* („A jeżeli zamorduje po zbójecku bez jakiejkolwiek zwady, to za zbója ludzie nie płacą, lecz mają go wydać ze wszystkim, i z żoną, i z dziećmi, na wygnanie i na rozgrabienie mienia"). Podobnie karano podpalaczy: *aże zażżot gumno, to na potok i na grabież dom jego*[20].

W czasach Włodzimierza Monomacha praktyka ludowego samosądu przechodziła już pod kontrolę księcia. Wierw, czyli sąsiedzi („ludzie") nie mogli już mocą własnej decyzji wygnać (*potocziti*) zbrodniarza. Musieli „wydać go na wygnanie i na rozgrabienie". Leksykalne znaczenie wyrazu „rozgrabić" wskazuje jednak niedwuznacznie na archaiczną praktykę, z której wyrosły monarsze konfiskaty. W lucickim ekskursie Thietmara owa praktyka miała się jeszcze dobrze i wyglądała tak, jak się nazywała: *continua depredatio* to grabież ciągła, wielokrotnie powtarzana, a nie jednorazowy akt przejęcia majątku winowajcy. Ani u Luciców na początku XI w., ani u Sasów przed frankijskim podbojem nie było jeszcze komorników, sacebaronów czy grafów, którzy mogliby przeprowadzić konfiskatę. Działania represyjne podejmowali bezpośrednio sami uczestnicy wspólnoty sąsiedzkiej

(*ipsi pagenses*, *convicini*) lub sami współplemieńcy (*conprovinciales*). To oni decydowali na wiecu, co uczynić z winowajcą, i oni podpalali jego dom, a z jego majątku ruchomego każdy mógł bezkarnie zabrać, co mu się spodobało. Nie mamy tu do czynienia z przymusem administracyjnym, lecz z zemstą wspólnoty, publiczną wróżdą wszystkich przeciw jednemu.

W Prawdzie Ruskiej rozgrabienie było nieodłączne od banicji (*potoku*), a niektóre późniejsze źródła wspominają, że towarzyszyło temu również spalenie domu zbrodniarza[21]. U Thietmara podpalenie i grabież są jak dwie strony medalu. Spalenie domu równało się pozbawieniu człowieka miejsca wśród ludzi, usunięciu poza nawias wspólnoty, a w rezultacie pozbawieniu podmiotowości i jakiejkolwiek ochrony prawnej (miru, pokoju). Banicie można było wszystko bezkarnie zabrać, można też było go zabić bez zapłaty wergeldu i narażania się na wróżdę krewnych. Warto przypomnieć przenikliwą obserwację Helmolda dotyczącą traktowania przez Słowian człowieka, który naruszył mir gościnny: „Dozwolone jest (*licitum est*) spalenie jego domu i dobytku, i wszyscy zgodnie zwracają się przeciwko niemu, głosząc, że jest pozbawiony czci (*inglorius*), nikczemny i że wszyscy winni go odpędzać" (*ab omnibus exsibilandum*, ale w dwóch rękopisach zapisano: *ab omnibus exiliandum*, co oznacza wygnanie)[22].

Helmold opisał sytuację banity w kategoriach moralnej repulsji, ale między powszechnym potępieniem a normą prawa nie było w tradycyjnym społeczeństwie różnicy. Bezkarne podpalenie domu możliwe było tylko w sytuacji, gdy pan tego domu nie miał prawnej podmiotowości i ochrony. Stan niesławy (*ingloria*) był równoznaczny ze stanem pozbawienia miru. Germanie jedno i drugie nazywali tym samym słowem: *unhelgi*. Wreszcie zgodna opinia, że każdy powinien odpędzać banitę, znajduje odpowiednik w normach prawa salickiego, które zabraniały udzielania mu gościny lub dawania chleba.

W prawie salickim banicja była już prerogatywą króla, a nie wspólnoty. Zgodnie z tytułem LVI stosowano ją za uporczywe niestawiennictwo w sądzie. Jeżeli winowajca zlekceważył również wezwanie przed sąd królewski (a więc w sytuacji analogicznej do przedstawionej w 8 rozdziale Kapitularza Saskiego), „wówczas król, przed oblicze którego on został pozwany, stawia go poza swoją mową [poza prawem – *rex* (…) *extra sermonem suum ponat eum]*. Będzie wtedy winny on sam i całe jego mienie. I ktokolwiek da mu poczęstunek lub gościnę, choćby nawet jego własna żona, zostanie za-

sądzony na karę 15 solidów, dopóki on nie zapłaci za wszystko, o co jest oskarżony". Identyczną represję stosowano, zgodnie z tytułem LV paragraf 2, wobec człowieka winnego splądrowania grobu. Tym razem jednak kodyfikator posłużył się tradycyjnym, germańskim określeniem: winny tej świętokradczej zbrodni „ma być wilkiem (*wargus sit*) aż do dnia, w którym ugodzi się z krewnymi owego nieboszczyka, i to oni za niego muszą prosić, aby wolno mu było powrócić między ludzi. I ktokolwiek, zanim on nie zapłaci [okupu] tym krewnym, da mu chleb lub gościnę, choćby to był ktoś z [jego] krewnych, albo nawet własna żona, będzie zasądzony na karę 15 solidów". Okup, który winowajca musiał zapłacić krewnym nieboszczyka, wynosił 200 solidów.

Nie milkną spory wokół rozumienia słów *wargus sit*. Trwa ucieczka od mrocznej germańskiej mitologii, której nadużywano w III Rzeszy. Część badaczy zamiast wilka (skandynawski *vargr)* chciałaby w tytule LV widzieć po prostu człowieka skazanego wyrokiem sądu. W Kapitularzu Saskim Karola Wielkiego – by nie sięgać daleko – *wargida* oznacza właśnie wyrok. Tyle tylko, że w czasach karolińskich uczeni kopiści prawa salickiego umieścili w tytule LVI łacińskie objaśnienie: *wargus id est expellis* (wygnaniec, banita). I bez tej glosy zresztą jest jasne, że zakaz przyjmowania tego człowieka pod swój dach i dzielenia się z nim chlebem, a także prośba o zezwolenie na jego „powrót między ludzi" mogły dotyczyć jedynie banity, a nie jakiegokolwiek innego skazańca. *Wargus* zatem to ktoś wyłączony ze zbiorowości, wypędzony spomiędzy ludzi. Nie ma dla niego miejsca w żadnym domu, jedynym jego domem jest las. Trzeba zgodzić się z opinią Ekkeharda Kaufmanna: wargus to jednak wilk lub – co na jedno wychodzi – leśny człowiek[23].

Frankijski *wargus* mógł się wykupić od banicji, płacąc krewnym nieboszczyka za profanację grobu i zwłok 200 solidów, czyli sumę równą wergeldowi wolnego Franka. Podobnie u Luciców: ten, co jawnie opierał się wprowadzeniu w życie wiecowej decyzji współplemieńców, mógł ocalić swój dom przed spaleniem, dobytek przed grabieżą i pozostać wśród ludzi, jeżeli „w ich obecności", czyli na wiecu, zapłacił sumę odpowiednią do swojej jakości (*pro qualitate sua pecuniae persolvit quantitatem debitae*). Wyrażenie „według jakości osoby" znamy z praw Burgundów i Longobardów. Oznaczało ono tam szacowanie wergeldu stosownie do statusu społecznego. W edykcie Rotariego zapisano to również w oryginalnym, ger-

mańskim brzmieniu: *in angargathungi*. Pojęcie to było, jak widać, nieobce również Thietmarowi. W zwyczajach Luciców rozpoznał on praktykę, którą znał i odpowiednio ją nazwał: winowajca składał na wiecu okup, równy swojej główszczyźnie. Kto wystąpił przeciwko macierzystej wspólnocie, musiał wykupić swoje własne gardło albo błąkać się po lasach jak wilk.

To, że lucicki „buntownik" składał okup za swój czyn na wiecu („w ich obecności", przy czym zaimek „oni" oznacza w tym zdaniu wiecujących współplemieńców), wskazuje na przestrzeganie pewnej procedury. Podpalenie i grabież nie były tu samowolą, spontaniczną reakcją współplemieńców na warcholskie zachowanie. U Franków sam król stawiał przestępcę „poza swoim słowem". U Luciców robił to wiec. Między polityczną decyzją wiecu, której realizację ów „buntownik" ostentacyjnie sabotował, a następnym zgromadzeniem, gdzie mógł on składać okup za ten czyn, musiało jednak upłynąć nieco czasu. Dopiero na tym drugim wiecu mogła zapaść decyzja o banicji, w wyniku której można było legalnie podpalić dom winowajcy i grabić jego dobytek. Kapitularz Saski mówi o takim zdarzeniu bardziej jednoznacznie: najpierw „mieszkańcy okręgu" musieli zebrać się na wiecu i wyrazić tam, zgodnie ze starodawnym prawem Sasów, jednomyślną zgodę na podpalenie. Dopiero potem wolno było podłożyć ogień pod dom „buntownika". Decyzja wiecu w tej sprawie, równoznaczna z zastosowaniem banicji, nosi wszelkie znamiona sądowego wyroku.

Wymóg jednomyślności obowiązywał, jak wynika z jasnych sformułowań Thietmara, przy wszelkich postanowieniach wiecu, a nie tylko przy ferowaniu sądowych wyroków. Brak sprzeciwu był niezbędnym warunkiem podjęcia decyzji. Niezależne od siebie świadectwa Kapitularza z 797 r. i kroniki Thietmara są w tej sprawie całkowicie zgodne. Była to reguła powszechna: obowiązywała zarówno na skromnym zgromadzeniu wspólnoty sąsiedzkiej, jak i na wielkoplemiennym wiecu u Germanów i u Słowian. Wzmianki rozmaitych źródeł narracyjnych o jednomyślności zgromadzeń sprawiają wrażenie obiegowych frazesów, ale Piotr Boroń skłonny jest widzieć w nich nie tylko literacki stereotyp: „akcentowanie jednogłośności to prawdopodobnie przekazanie informacji o ważności podjętych decyzji"[24].

Nie oznacza to, że na wiecach przeprowadzano coś na kształt naszych głosowań. Rytuał wiecowy był, jak się zdaje, po prostu oparty na założeniu jednomyślności, chyba że ktoś naruszył powszechną zgodę jawnym i głośnym sprzeciwem. Stanowiło to przeszkodę w podjęciu decyzji. Dlatego

Lucicy na wielkoplemiennym wiecu starali się kijami skłonić oponenta do zmiany poglądu.

Wymóg jednomyślności nie wynikał, jak widać, z poszanowania odrębnego zdania jednostki. Wyrażała się w nim raczej przemożna presja wywierana na jednostkę przez wspólnotę niezdolną do działania w warunkach różnicy zdań. Wydaje się, że Thietmar to na swój sposób rozumiał. Podobnie jak Prokop z Cezarei, gdy pisał o Antach[25], odnotował Thietmar rzecz ciekawą i dziwną dla cywilizowanego obserwatora: oto Lucicy nie mają żadnego władcy. Aby wyjaśnić, jak mimo to udaje im się podejmować i realizować decyzje, zajął się Thietmar mechanizmem funkcjonowania wiecu. Jednomyślność wiecowych postanowień (*unanimi consilio in placito suimet necessaria discucientes*) łączył kronikarz logicznie z powszechną zgodą w działaniu dla ich realizacji (in *rebus efficiendis omnes concordant*). Powszechna zgoda była warunkiem skuteczności, ponieważ organizacja plemienna, w odróżnieniu od państwa, nie dysponowała instrumentami administracyjnego przymusu.

Integracja społeczna opierała się w ustroju plemiennym na więziach etnicznych, sąsiedzkich i krewniaczych, wspólnym kulcie, rygorystycznym kolektywizmie i sile tradycji. Opierała się także na przymusie. Bywał to przymus drastyczny, a nawet okrutny, ale nie administracyjny. Realizacja politycznych lub sądowych decyzji wiecu natrafiała niekiedy na opór, który trzeba było przełamywać. Uciekano się wówczas do jedynej dostępnej formy przymusu: zbiorowej wróżdy. Mogła to uczynić tylko zwarta wspólnota. Nie przypadkiem redaktor Kapitularza Saskiego powoływał się na starodawne, niepisane prawo Sasów (ewa *Saxonum*) i z takim naciskiem podkreślał, że sąsiedzi przed podpaleniem domu buntownika muszą zebrać się na wiecu i jednomyślnie zgodzić się na zastosowanie tej sankcji. Bez uroczyście wyrażonej jednomyślności represja mogła łatwo wyrodzić się w zwykły akt gwałtu i uruchomić spiralę odwetu. Ten sam środek represji zadekretowany przez wszystkich bez wyjątku przedstawiał się inaczej: jako solidarna zemsta całej wspólnoty na „czarnej owcy”. Przymus był w tym społeczeństwie skuteczny, gdy opierał się na kolektywistycznej zasadzie „wszyscy przeciw jednemu”. Musiało być jasne, że przeciwko buntowniczej jednostce obraca się ogół. Jednomyślność była zatem warunkiem podjęcia przez wiec jakiejkolwiek decyzji, której wprowadzenie w życie mogło wymagać zastosowania przymusu.

Wymóg jednomyślności znajduje przez to objaśnienie funkcjonalne, bez mała socjotechniczne, a więc na pewno niewystarczające. Tradycyjna kultura barbarzyńców miała oczywiście swoją wewnętrzną racjonalność, była jednak daleka od tego, co przywykliśmy nazywać racjonalizmem i pragmatyzmem. Trzeba poszukiwać innych jeszcze powodów, dla których jednomyślność uznawano za stan nieodzowny. Trzeba też poszukać bliższych informacji o sposobie wyrażania woli powszechnej na wiecu. Znajdziemy je przede wszystkim u Tacyta.

*

Obradom plemiennym wieców poświęcił Tacyt w *Germanii* cały rozdział 11 i przeważną część rozdziału 12. „Pomniejsze sprawy – pisał – rozpatrują naczelnicy (*principes*), poważniejsze zaś – wszyscy, jednak w ten sposób, że również te, których rozstrzyganie należy do ludu, najpierw są omawiane w gronie naczelników. Zbierają się, jeżeli nie wydarzy się nic nagłego i niespodziewanego, w stałych terminach, albo o nowiu, albo o pełni księżyca. Uważają bowiem, że jest to czas najpomyślniejszej wróżby dla rozpoczynania przedsięwzięć. Nie liczą też wedle dni, jak my, lecz według nocy. Tak ustanawiają terminy, tak się umawiają: noc według ich mniemania idzie przed dniem (…). [Gdy tłum już się zejdzie i można rozpocząć obrady] milczenie nakazują kapłani, którym przysługuje wtedy również prawo stosowania przymusu. Potem król lub naczelnicy, każdy według swego wieku, szlachetności urodzenia, sławy wojennej i wymowy są słuchani bardziej dzięki umiejętności przekonywania niż dzięki mocy rozkazywania. Jeżeli wniosek się nie spodoba, [zgromadzeni] odrzucają go pomrukiem. Jeżeli zaś się spodoba, potrząsają włóczniami. Najzaszczytniejszy to rodzaj przyzwolenia, które uchwala się orężem”.

Jest to prawdziwa kopalnia wiadomości. Mamy tu przede wszystkim szczegółowy i wiarygodny opis podejmowania uchwał wiecowych. Potrząsanie włóczniami jako sposób wyrażania aprobaty na zgromadzeniu to nic innego jak znane ze średniowiecznych źródeł skandynawskich i anglosaskich *vapnaták* (wymachiwanie orężem). Z tym rytualnym gestem wiązał się prawdopodobnie longobardzki termin *gairethinx (gaire* – włócznia, *thing* – wiec). Oznaczał on najczęściej prawomocną, publicznie dokonaną darowiznę, ale edykt Rotariego, jak czytamy w epilogu tej kodyfikacji,

ogłoszony został na zgromadzeniu, gdzie „przez *gairethinx* zgodnie z obyczajem naszego ludu potwierdzono, że ma to być prawo trwałe i niewzruszone” (*per gairethinx secundum ritus gentis nostrae confirmantes, ut sit haec lex firma et stabelis*)[26].

Ślady tego samego rytuału wiecowego spotykamy u ludów słowiańskich. W sierpniu 1128 r., na samym początku drugiej wyprawy misyjnej do Pomorzan, św. Otton z Bambergu wystąpił na wiecu w Szczecinie. Wystąpienie jego przerwał kapłan pogański (*pontifex idolorum*), który uderzył laską w słup na stopniu wiecowym, nakazał ciszę (*silentium mandat*) i zwrócił się do tłumu ze słowami: „Oto wróg wasz i waszych bogów. Na co czekacie? Czy ścierpicie bez ukarania i wzgardę, i krzywdę? Wszyscy zaś przybyli tam uzbrojeni we włócznie” (*omnes autem incedebant hastati).* Podburzeni wypowiedzią kapłana, uczestnicy zgromadzenia „podnoszą na jego wezwanie włócznie, które już drżą gotowe do rzutu (…)” (*ad dicentis vocem inflammati hastas levant. Quos dum ad iacendum vibrant*). Ale rzut nie nastąpił. Według zgodnej relacji trzech hagiografów stał się cud: drżące włócznie zastygły w uniesionych rękach pogan, a misjonarz wyszedł bez szwanku[27].

Hagiografia potrzebuje cudów, ale incydent na szczecińskim wiecu, szczegółowo i dość podobnie zrelacjonowany przez Wolfgera, Ebona i Herborda, nie wygląda na pobożną konfabulację. Wolno przypuszczać, że nastąpiło raczej niezrozumienie zachowań i zamiarów pogańskich Pomorzan przez niemieckich duchownych. Unosząc w górę włócznie i trzęsąc nimi, zgromadzeni Szczecinianie wcale nie zamierzali rzucać śmiercionośnym orężem w Ottona. Nie był to – rzecz jasna – gest przyjazny dla świętego, lecz wyraz aprobaty dla słów pogańskiego kapłana. Nie bardzo wiemy, co ów kapłan właściwie zaproponował, na pewno jednak nie wezwał do niezwłocznego zgładzenia misjonarza na chronionym mirem placu wiecowym. Z punktu widzenia celów misji bilans tego wydarzenia był zapewne mniej korzystny, niż przedstawiają żywoty świętego. Więcej nie da się powiedzieć, gdyż dysponujemy tylko relacją jednej ze stron, która w dodatku drugiej strony nie rozumiała.

Gdy idzie o zwyczajowy sposób wyrażania dezaprobaty, przywołać można opowieść Kosmasa o wyniesieniu w 1068 r. książęcego kapelana Lanczona na biskupstwo praskie. Była to kandydatura kontrowersyjna, forsowana przez księcia Wratysława, który tym bardziej zadbał o dochowanie wiecowych tradycji: „Zwołał lud i możnych na zgromadzenie i mając braci

swoich po prawicy i lewicy, duchownych zaś i komesów siedzących w wielkim kręgu, a za nimi stojących wszystkich wojowników", wywołał na środek Lanczona i z pochwalną mową przedstawił go jako nowego biskupa. Na to jednak „rozległ się pomruk wśród ludu i nie zabrzmiały słowa gratulacji, jakie wedle zwyczaju składa się zawsze przy elekcji biskupiej" (*fit murmur in populis, nec resonat vox congratulations, sicut semper soletin tempore episcopalis electionis)*[28]. Nie były to już czasy plemienne, więc książę zlekceważył głos ludu, co zresztą spowodowało poważne zaburzenia w państwie. Szemranie tłumu nie miało już mocy stanowiącej, wciąż jednak pozostawało tradycyjną formą wiecowej dezaprobaty, podobnie jak potrząsanie włóczniami było równoznaczne z akceptacją decyzji.

Ani potrząsanie orężem, ani chóralny pomruk nie dawały możliwości policzenia głosów. Nikt zresztą nie zamierzał ich liczyć. Nie było to głosowanie, lecz aklamacja. W ten sposób wypowiadał się raczej ogół niż jednostki. Uważano, że lud jest z natury jednej myśli, którą okazuje w akcie zbiorowej ekspresji. Jeżeli jednak dochodziło do rozdźwięku, niemożliwe było podjęcie decyzji. Blokował ją nawet indywidualny głośny sprzeciw. I był to zły omen dla projektowanych działań.

Omen, wróżba – w tym wypadku to słowa najzupełniej właściwe. Wymóg jednomyślności zgromadzonych na wiecu daje się uzasadnić funkcjonalnie, w kategoriach pragmatycznych, dla barbarzyńców jednak miał on bez wątpienia sens nadprzyrodzony. Trzeźwy skądinąd Tacyt rozumiał to dobrze, a w każdym razie nie przeoczył szczegółów wskazujących na sakralny wymiar germańskich wieców plemiennych. Odnotował on, że obrady wiecu otwierają zawsze kapłani, że to oni nakazują zgromadzonym ciszę i że „wtedy", czyli w czasie zgromadzenia, tylko kapłanom przysługuje prawo stosowania przymusu (*quibus tum et coercendi ius est*). Z tego, że kapłani występowali w roli strażników miru wiecowego, wynika, że był to mir sakralny.

Sens, jaki nadawali temu sami Germanie, rozszyfrował Tacyt w rozdziale 7: „Królów dobierają według szlachectwa urodzenia, a wodzów według męstwa. Lecz władza królów nie jest nieograniczona ani dowolna, wodzowie zaś przewodzą raczej mocą przykładu niż rozkazu: jeżeli są zdecydowani, jeżeli są na widoku, jeżeli uwijają się przed szykiem bojowym, podziw zapewnia im posłuszeństwo. Ani zresztą karać śmiercią, ani brać w więzy, ani chłostać nie wolno nikomu prócz kapłanów, i to nie jak za karę

ani z polecenia wodza, lecz jakby z rozkazu boga, który – jak wierzą – towarzyszy wojującym (non *quasi in poenam nec ducis iussu, sed velut deo imperante, quem adesse bellantibus credunt*). Toteż niosą do boju jakieś wizerunki i godła zabrane ze [świętych] gajów" (*effigiesque et signa quaedam detracta lucis in proelium ferunt*).

Władza karania, o której tu mowa, nie przysługiwała kapłanom zawsze i wszędzie, lecz w szczególnych okolicznościach. W rozdziale 11 *Germanii* Tacyt stwierdza to wprost: mają oni prawo stosować przymus „wtedy", czyli na wiecu. W rozdziale 7 podobny wniosek wynika z kontekstu. Wódz zapewnia sobie posłuch przykładem, dzielnością okazywaną w boju, nie wolno mu nawet karać – to mają prawo czynić jedynie kapłani. Czynią to zaś z rozkazu boga, a nie dowódcy. Ten bóg jest u boku wojujących. Dlatego Germanie udając się na wyprawę, zabierają z leśnych sanktuariów religijne godła i niosą je do bitwy jak sztandary. Ten kontekst nie pozostawia wątpliwości: władza stosowania represji, o której tu mowa, przysługiwała kapłanom podczas wyprawy wojennej, na podobnej zasadzie jak podczas wiecu.

Tacyt się nie mylił. Według tytułu XVII, paragraf 1 prawa Fryzów ten, „kto w wojsku [podczas wyprawy] wznieci waśń, będzie zmuszony zapłacić dziewięciokrotne zadośćuczynienie za każdą wyrządzoną krzywdę, a skarbowi królewskiemu dziewięciokrotny *fredus"*. Mamy tu do czynienia z mirem podobnym do tego pokoju, który na wiecu gwarantował bezpieczeństwo nawet zbrodniarzowi ściganemu wróżdą przez prawowitych mścicieli. *Homo faidosus* – głosił pierwszy tytuł tzw. *Dodatku mędrców* – ma mieć pokój na wiecu (in *placito*), a mściciele, jeśli go tam zabiją, zapłacą dziewięćkroć 30 solidów, czyli dziewięciokrotny *fredus* za zabójstwo. Na wyprawie wojennej i na wiecu obowiązywał szczególny mir i tych właśnie okoliczności dotyczą wzmianki o specjalnej jurysdykcji kapłanów w rozdziałach 7 i 11 *Germanii*. Tacyt ujawnia jednak coś więcej: był to mir sakralny. Naruszenie tego miru było świętokradztwem. Dlatego karali je kapłani w imieniu boga, który towarzyszył wojownikom udającym się na wyprawę lub zgromadzonym na wiecu.

Czy w obu okolicznościach, na wiecu i na wojnie, opiekę nad nimi roztaczał ten sam bóg? Wskazywałyby na to dwie łacińskie inskrypcje, wyryte za panowania cesarza Aleksandra Sewera (222-235) na wałach Hadriana koło Houseteads. Pierwsza dedykowana jest „bogu Marsowi Thingsowi" (*Deo Marti Thingso)*, druga zaś po prostu Marsowi przez pozostających

w rzymskiej służbie germańskich wojowników z okręgu Twente we Fryzji (*cives Tuihanti cunei Frisiorum*). Jan de Vries przekonująco uzasadnił pogląd, że pod rzymskim imieniem Marsa kryje się tu germański bóg wojny Tiwaz, a przydomek Thingsus pochodzi od germańskiego terminu *thing* (wiec). Inskrypcja wyrażała zatem cześć stacjonujących w Brytanii oddziałów fryzyjskich dla boga, którego kompetencje obejmowały zarówno wojnę, jak i wiec[29].

Część badaczy kwestionuje utożsamienie z Tiwazem i powiązanie z wiecem: Thingsus miałby oznaczać boga niebios i wyładowań atmosferycznych, czyli Donara (Thora)[30]. Nie wchodzę tu w zawiłą problematykę germańskiego panteonu i jego historycznych przemian. Nie zamierzam kruszyć kopii o Tiwaza, ale przekonanie, jakoby Thor nie miał nic wspólnego z wiecem, jest po prostu fałszywe. Według wiarygodnej tradycji zapisanej przez Adama Bremeńskiego (księga II, rozdział 62) w 1030 r. anglosaski misjonarz Wolfred zginął w Szwecji śmiercią męczeńską za to, że ośmielił się porąbać toporem „idola tego ludu imieniem Thor, stojącego na placu wiecowym pogan" (*ydolum gentis nomine Thor stans in concilio paganorum*). Bóg towarzyszył wiecującym wojownikom, nie tylko duchem, ale i ciałem: był obecny na placu zgromadzeń w postaci rzeźbionej figury. Miejsce wiecu było więc zarazem miejscem kultu.

Połączenie to występuje czytelnie w naocznym świadectwie Helmolda o plemiennym sanktuarium Wagrów. W pierwszych dniach 1156 r. biskup starogardzki Gerold w towarzystwie swojego brata Konrada, opata klasztoru Ridagshausen, oraz właśnie Helmolda udał się po raz pierwszy do swojej diecezji. Na dobrą sprawę Gerold był podówczas biskupem *in partibus infidelium*. Wagrowie, podobnie jak i pozostałe plemiona związku obodrzyckiego, tryumfalnie powrócili do pogaństwa po zwycięskim powstaniu 1066 r. Dzieło chrystianizacji, ledwie rozpoczęte pod panowaniem obalonego w tym powstaniu obodrzyckiego księcia Gotszalka, zostało zniweczone i trzeba je było po osiemdziesięciu kilku latach podejmować od nowa. Poprzednik Gerolda – Wicelin, konsekrowany we wrześniu 1149 r. na biskupa Wagrii, udał się tam najbliższej zimy, „wizytował Starogard, gdzie była niegdyś siedziba biskupstwa, i został podjęty przez barbarzyńskich mieszkańców owej krainy, których bogiem był Prowe. Kapłan zaś, który przewodził ich zabobonowi, miał na imię Mike. A książę tego kraju imieniem Rochel pochodził z rodu Kruta i był największym bałwochwalcą i piratem. Zaczął

więc biskup Boży proponować barbarzyńcom drogę prawdy, którą jest Chrystus, wzywając ich, aby porzuciwszy bałwany pospieszyli do łaźni odrodzenia. Niewielu jednak Słowian przyjęło wiarę świętą (…) Dał zaś biskup [Wicelin] pieniądze drwalom na budowę sanktuarium, i zaczęli je budować koło wału starego grodu (…)”[31].

Budynek ten był chyba jedynym śladem działalności Wicelina, gdy do Starogardu przybył 6 stycznia 1156 r. Gerold z Konradem i Helmoldem. Odprawili oni epifanię w nieużywanym kościele wśród zasp śniegu, po czym książę Wagrów Przybysław, naówczas jeszcze poganin, podjął ich ucztą w swoim dworze. „Pozostaliśmy owej nocy u księcia, jak też przez dzień i noc następną – pisał po dziesięciu mniej więcej latach Helmold – po czym wyruszyliśmy w głąb słowiańskiego kraju do pewnego możnego imieniem Cieszymir, który nas zaprosił w gościnę. Zdarzyło się zaś, że po drodze przybyliśmy do gaju, który jest jedyny w tej równinnej krainie. Tam wśród bardzo starych drzew ujrzeliśmy święte dęby, które były poświęcone bogu tego kraju Prowemu. Otaczał je dziedziniec (*atrium*) otoczony starannie zbudowanym z drewna ogrodzeniem, w którym były dwie bramy. Oprócz bowiem bóstw domowych (*penates*) i [lokalnych] bałwanów, których pełno było w znaczniejszych osadach, owo miejsce było świętością dla całego kraju, miało swojego kapłana, swoje święta i rozmaite obrzędy ofiarne. Tam co poniedziałek lud tego kraju z księciem i kapłanem (*populus terrae cum regulo etflamine*) miał zwyczaj gromadzić się dla sprawowania sądów. Wejście na dziedziniec było zakazane wszystkim z wyjątkiem kapłana i tych, którzy zamierzali złożyć ofiary lub którym zagrażało bezpośrednio niebezpieczeństwo śmierci. Takim bowiem nigdy nie odmawiano azylu. Albowiem Słowianie okazują taką cześć swoim miejscom świętym, że obejścia świątyni nie pozwalają splamić nawet krwią wroga (…).

Gdyśmy więc przybyli do owego gaju i miejsca nieczystego, wezwał nas biskup, abyśmy odważnie przystąpili do niszczenia gaju. Sam też zeskoczył z konia i strzaskał ozdobne fasady bram, i weszliśmy na dziedziniec, i wszystkie pale ogrodzenia ułożyliśmy przy owych świętych drzewach, i skrzesaliśmy ognia i uczyniliśmy z tej sterty drewna stos, choć nie bez strachu, żeby nas nie ukamienowali wzburzeni mieszkańcy [okolicy]. Ale Bóg nas ochronił”[32].

Jest to bodaj jedyny w średniowiecznej literaturze opis pogańskiego sanktuarium, a zarazem miejsca wiecowego, pochodzący bezpośrednio od

naocznego świadka. Helmold nie tylko tam był, ale osobiście przyłożył rękę do zniszczenia świętego miejsca Wagrów. Bał się przy tym o swoje życie i ten strach wibrował jeszcze po dziesięciu latach w jego relacji. Wiarygodność tej relacji wydaje się bezsporna. Została jednak zakwestionowana. Aleksander Brückner uważał, że Helmold wskutek nieznajomości języka Słowian pomylił pospolity wyraz „prawo" z imieniem bóstwa i mylnie uznał za sanktuarium miejsce, w którym odbywały się „wiece prawne, sądowe". W sprawie tej nikt nie dorównał hiperkrytycyzmowi Brucknera, ale myśl, jakoby kronikarz pomylił wyraz „prawo" z imieniem boga (Prowe), znalazła naśladowców. Podchwycił ją Edwin Wienecke, który robił, co mógł, a nawet więcej, żeby zaprzeczyć świadectwom źródeł o pogańskich świątyniach i osobowych bóstwach Słowian. W sprawie imienia Prowe sceptycyzm Brucknera podzielał Stanisław Urbańczyk, a nawet Henryk Łowmiański, skądinąd przekonany, że wiec i kult odprawiano z reguły w tym samym miejscu[33].

W chwili, gdy opisywał sanktuarium boga Prowe, Helmold był od blisko dziesięciu lat proboszczem w wagryjskim Bozowie i trudno sobie wyobrazić, że nie znał języka swoich parafian. Sceptycyzm badaczy wywołała informacja kronikarza, jakoby wiece w leśnym sanktuarium Wagrów odbywały się co poniedziałek (*omni secunda feria*). „Nieporozumienie godne Helmolda!" – wołał Brückner, i w tym akurat miał rację. Tygodniowa rachuba czasu nie była znana pogańskim Słowianom[34]. Nie ulega wątpliwości, że Helmold źle zrozumiał swojego wagryjskiego informatora. Kiedy jednak ludzie dwóch różnych kultur nie potrafią się porozumieć co do kategorii czasu, a w dodatku chodzi o czas zgromadzeń, historyk nie powinien dyskwalifikować źródła. Powinien pochylić się nad nieporozumieniem, gdyż jego rozszyfrowanie może dostarczyć kapitalnych wiadomości.

Kluczem do rozwiązania zagadki jest moim zdaniem informacja Tacyta o terminach, w jakich zbierały się wiece plemienne u Germanów: albo o nowiu, albo o pełni księżyca. Wiece były powszechnymi zgromadzeniami wolnych współplemieńców, każdy z nich musiał zatem wiedzieć, gdzie i kiedy ma przybyć. Z miejscem nie było kłopotu – było stałe i ogólnie znane. Równie ważne było, żeby każdy potrafił rozpoznać właściwy dzień. Germański termin *thing* wywodził się z indoeuropejskiego wyrazu *tenkos* (czas). Chodziło – rzecz jasna – o czas z góry oznaczony, czyli właśnie o dzień zgromadzenia[35]. Słowiańskie wyrażenie „roki sądowe" oznaczało

podobną treść pojęciową. Trzeba było orientować się, kiedy nadchodzi właściwy czas, według jedynego kalendarza, jakim dysponowało społeczeństwo analfabetów: tego, który widniał na nocnym niebie. Orientacja według nowiu lub pełni księżyca była praktycznie jedynym sposobem, żeby znaczna liczba ludzi mieszkających w rozmaitych miejscach mogła spotykać się w regularnych odstępach czasu w określonym miejscu.

Istotny był nie tylko wzgląd praktyczny, czyli skuteczna technika porozumiewania się co do czasu. Dla barbarzyńców niebo było czymś więcej niż dla nas zegarek z kalendarzykiem. Z przenikliwością godną etnografa Tacyt zauważył również magiczne i mitologiczne tło terminów wiecowych. Germanie wierzą – pisał – że nów i pełnia to pomyślna wróżba dla podejmowania działań, *auspicatissimum initium agendis rebus*. Wierzyli w to również Słowianie. Jeszcze na początku XX w. rozpowszechniony był na Słowiańszczyźnie obyczaj siewu „pod pełnię" lub o nowiu, a także odbywania w tym czasie zaślubin w przekonaniu, że zapewni to lepszy plon i pomyślność małżeństwa[36]. W germańskich prawach zwyczajowych odstęp czasu między zgromadzeniami setkowymi i wszelkie terminy sądowe określano dokładnie tak, jak pisał Tacyt: liczbą nocy. Tę samą – nocną – czyli księżycową rachubę czasu spotykamy również w najdawniejszym spisie prawa polskiego (około 1270 r.)[37].

Nie ma powodu wątpić, że i czas wagryjskich zgromadzeń w gaju boga Prowe mierzono według księżyca. Biorąc to pod uwagę, nie tak trudno rozszyfrować źródło nieporozumienia: słowiański informator Helmolda powiedział zapewne, że wiece odbywały się w dni księżycowe. Helmold pisał po łacinie, ale myślał po niemiecku, przetłumaczył więc sobie w myślach dosłownie to, co usłyszał, na mowę ojczystą: dzień księżyca, czyli Montag, poniedziałek. Tak mogło zrodzić się nieporozumienie, którego owoc kronikarz zapisał w poprawnej kościelnej łacinie: w każdy poniedziałek, *omni secunda feria*[38].

Helmold nie zetknął się bezpośrednio z dziełem Tacyta. Znał jedynie, za pośrednictwem Adama z Bremy, te fragmenty *Germanii*, które wykorzystał Rudolf z Fuldy we wstępnej części *Translatio sancti Alexandri*. W kompilacji tej nie ma ani słowa o wiecach. Rudolf pominął rozdziały 11 i 12, wspomniał tylko o zabobonnej wierze pogańskich Sasów, jakoby nów i pełnia księżyca stanowiły najlepszą wróżbę pomyślności podejmowanych wówczas działań[39]. Informacja ta pochodziła od Tacyta, do Helmolda jednak

dotarła w wersji Rudolfa i Adama z Bremy, wyrwana z oryginalnego kontekstu i pozbawiona związku z terminami plemiennych zgromadzeń. Autor *Kroniki Słowian* nie mógł więc skojarzyć tego, co usłyszał o terminach wagryjskich wieców, z jakąkolwiek książkową wiedzą. Tym łatwiej padł ofiarą nieporozumienia. Ale to nieporozumienie jest najlepszym, bo mimowolnym świadectwem, że spostrzeżenie Tacyta sprawdza się także w nieznanym rzymskiemu historykowi świecie słowiańskim.

Wiarygodność Helmolda wychodzi z tej próby obronną ręką. Relacja jego ukazuje, najogólniej rzecz biorąc, organiczny związek kultowych i politycznych instytucji plemienia. Zniszczone przez biskupa Gerolda i jego świtę sanktuarium boga Prowe było „świętością całego kraju" (*sanctimonium universae terrae*), a zarazem miejscem, w którym lud tego kraju spotykał się na wiecach. Głównymi postaciami na tych wiecach byli książę plemienia oraz kapłan. Helmold nie wspomniał wprost, jak Tacyt, że kapłan otwierał zgromadzenie, nakazywał ciszę i strzegł pokoju w czasie obrad, ale szczegółowy opis topografii miejsca wiecowego pozwala sformułować parę istotnych wniosków.

Wiecowano na polanie otoczonej palisadą z rzeźbionymi bramami i z obiektem sakralnym – dębami boga Prowe – w centrum placu. Helmold stwierdza z naciskiem, że wpuszczano na ten plac tylko tych, którzy zamierzali złożyć ofiarę. Jednocześnie kronikarz informuje, że właśnie tam (*illic*), odbywały się wiece. Zgromadzeni nie mogli przy tym stać na zewnątrz ogrodzenia, gdyż to utrudniałoby lub nawet uniemożliwiało komunikację między nimi. Wyraz *illic* należy rozumieć dosłownie: wiecowano „tamże", czyli w obrębie sanktuarium, na ogrodzonym terenie, gdzie mogli wejść tylko ofiarnicy. Wynika z tego, że obrady poprzedzał zbiorowy obrzęd ofiarny. Książę i zgromadzony lud byli jego uczestnikami, kapłan zaś – mistrzem ceremonii. Oczywiste zatem, że pierwsze słowo należało do niego.

Oprócz uczestnikom wiecu i przybywającym z intencją pobożnej ofiary wstęp na teren sanktuarium przysługiwał uciekinierom chroniącym się przed bezpośrednim, śmiertelnym niebezpieczeństwem. Tu znajdowali azyl, bo w obrębie świątyni nie wolno było zabić wroga. Nie chodzi – rzecz jasna – o wroga zewnętrznego, najeźdźcę, lecz o zbrodniarza, na którym ciążyła wróżda. Ścigali go prawowici mściciele, ale na ogrodzonym terenie wokół dębów Prowe nie mogli dokonać zemsty, gdyż każdego chronił tu sakralny mir. Była to sytuacja identyczna jak w tytule I fryzyjskiego *Dodatku mędr-*

ców: homo faidosus był chroniony mirem we własnym domu, na wiecu i w kościele. Polana boga Prowe była i miejscem wiecowym, i świątynią. Chodziło o mir sakralny, należy się zatem domyślać, że strzegł go obecny na wiecu kapłan. Z tego punktu widzenia spojrzeć trzeba także na funkcję palisady otaczającej polanę. Była to konstrukcja ozdobna, ale nie obronna. Rzeźbione fasady bram rozpadły się pod ciosami Gerolda. Biskup Gerold, opat Konrad i sam Helmold z pomocą towarzyszącej im zapewne służby rozebrali całe to ogrodzenie w ciągu niewielu godzin. Widać z tego, że palisada służyła celom magiczno-kultowym, a nie wojskowym. Wytyczała ona zasięg przestrzeni świętej, na której obowiązywał mir. Podobnym celom służyły leszczynowe lub olchowe paliki z naciągniętym między nimi sznurem w miejscach, gdzie zbierały się skromne saskie godingi.

O pogańskich obrzędach poprzedzających obrady wiecu informuje także relacja Herborda dotycząca Pyrzyczan oraz *Vita Lebuini antiqua*. Nazwę Pyrzyczan wymienił już *Geograf bawarski*, w którym przypisano im aż 70 lokalnych ośrodków (*civitates).* W czerwcu 1124 r., gdy dotarła tam wyprawa misyjna Ottona z Bambergu, pyrzycka starszyzna uznawała zwierzchność zachodniopomorskiego księcia Warcisława. Zbliżając się do „książęcego grodu Pyrzyce", uczestnicy wyprawy ujrzeli „do 4 tysięcy ludzi przybyłych z całej prowincji (…). Było to bowiem jakieś pogańskie święto (*nescio quis festus dies paganorum*), które rozszalały lud czcił zabawą, swawolą i śpiewem". Misjonarze nie zdecydowali się zbliżyć do świętującego tłumu, lecz spędzili bezsenną noc w pobliżu, nie rozpalając ognia i nie ważąc się głośno rozmawiać, nazajutrz zaś wysłali do grodu kasztelana santockiego Pawlika i towarzyszących Ottonowi posłańców księcia Warcisława. Uprzedzili oni miejscową starszyznę (*maiores*) o nadejściu biskupa i zażądali w imieniu książąt, tj. Bolesława Krzywoustego i Warcisława, aby Ottonowi umożliwiono głoszenie wiary chrześcijańskiej.

Pyrzyccy *maiores* próbowali zrazu grać na zwłokę, ale przyparci do muru nie ośmielili się odmówić. „Najpierw rozważyli rzecz starannie we własnym gronie, w zamknięciu, gdzie podjęli dobrą i zbawienną decyzję, następnie zaś, dla nadania mocy wiążącej, utwierdzili ją na szerszym zgromadzeniu, wychodząc wraz z posłami i Pawlikiem do ludu (…)". Lud bowiem „(…) jak zebrał się na święto, tak boskim zrządzeniem pozostawał zgromadzony na miejscu i nie rozszedł się, jak zazwyczaj, po wsiach" (*sententiam tam bonam quam salubrem diligenti retractacione probaverant – primo qu-*

idem apud se in conclavi, deinde vero cum legatis et Paulicio ad plenum vigorem laxiori consilio firmaverant – cum eisdem ad populum egressi, qui sicut ad festum confluxerat, contra morem indispersus Dei nutu in loco manebat). Przywódcy Pyrzyczan zwrócili się do współplemieńców łagodnie, mową jasną i słodką (luculenti sermonis dulcedine). Misjonarzom wydało się godne podziwu, jak łatwo i szybko „całe to mnóstwo ludu po wysłuchaniu słów przywódców skłoniło się do wyrażenia zgody" (*Mirum dictu quam subito, quam facili consensu omnis illa multitudo populi auditis primatum verbis in eandem sese convenienciam inclinaverit*)[40].

Narzuca się podobieństwo zapisanej przez Herborda opowieści do 11 rozdziału *Germanii*. Nie jest to wynik zapożyczeń. Herbord nie miał możliwości poznać tekstu Tacyta o germańskich wiecach. Mamy do czynienia ze zbieżnością treści, ale nie sformułowań. Ani jedno słowo relacji o Pyrzycach nie zostało zaczerpnięte od rzymskiego historyka, całość jednak sprawia wrażenie żywej ilustracji do opowieści Tacyta. Sprawa jest ważna, przeto wiążącą decyzję musi podjąć „ogół", najpierw jednak rzecz omawia starszyzna we własnym gronie. Na wiecu przywódcy jednają sobie posłuch umiejętnością perswazji, a nie rozkazem. Informatorzy Tacyta dostrzegli to samo, co informatorzy Herborda, bo mieli do czynienia z podobną rzeczywistością i postrzegali ją z podobnej perspektywy. Poza tym jednak relacja Herborda wskazuje na związek między wiecem a uroczystością kultową, połączoną ze spożywaniem na wspólnej obrzędowej uczcie (żertwie) zwierząt złożonych na ofiarę bogom. Hagiograf, żądny cudów i zrządzeń opatrzności, uznał za rzecz niezwykłą, a więc za wynik boskiej interwencji to, co w rzeczywistości musiało być zwyczajową normą: lud, który zszedł się na święto, nazajutrz trwał na miejscu w oczekiwaniu na rozpoczęcie wiecu.

Informacja Herborda o „jakimś pogańskim święcie" zdaje się wskazywać, że mowa o zgromadzeniu dorocznym. Wiece, o których pisał Helmold, odbywały się częściej: nie co poniedziałek wprawdzie, jak mniemał kronikarz, ale zapewne co miesiąc (księżycowy). Najdalej idące podobieństwo łączy jednak opowieść Helmolda z rozdziałem 6 *Żywota Lebuina*, gdzie opisano z nadzwyczajnym bogactwem szczegółów przebieg wielkoplemiennego, dorocznego wiecu Sasów w Marklo nad Wezerą.

Tak zwana *Vita Lebuini antiqua* jest kompilacją. Między 840 a 864 r. anonimowy hagiograf połączył w jedną całość te fragmenty żywotów opata Grzegorza z Utrechtu i biskupa Liutgera, w których wspomniano o działal-

ności misyjnej Lebuina, oraz nieznany skądinąd tekst, określony przez Martina Lintzla jako „zaginione źródło” lub *Vita Lebuini I*. W odróżnieniu od poprzedników, którzy zajmowali się głównie czasem powstania kompilacji, Lintzel zauważył słusznie, że „zaginione źródło” jest od samej kompilacji starsze i zasługuje na szczególną uwagę, zawiera bowiem trzon hagiograficznej tradycji i bezcenne informacje o ustroju plemiennym Sasów[41]. Wiarygodność tych informacji zależy od tego, kiedy i w jakich okolicznościach powstał pierwszy zapis „zaginionego źródła”. Odpowiedź na to ważne pytanie oprzeć się musi na analizie treści owego źródła przekazanej przez kompilatora.

Lebuin przybył na kontynent z Anglii w 770 r. i został przez Grzegorza z Utrechtu skierowany do pracy duszpasterskiej i misyjnej na frankijsko-fryzyjsko-saskim pograniczu. „Nieraz przemierzał Saksonię, poszukując, kogo by [tam] mógł pozyskać dla Chrystusa i wielu przekonał do wiary Chrystusowej. Miał też [w Saksonii] bliskich przyjaciół z najszlachetniejszych rodów, a wśród nich, w okręgu Sudergo, bogatego człowieka imieniem Folkbracht (…)”.

W tym miejscu hagiograf przerwał narrację, by objaśnić czytelnikom, że Sasi nie mieli króla, lecz raz do roku odbywali wiec w Marklo, gdzie zbierali się przedstawiciele wszystkich okręgów, „odnawiali prawa, rozsądzali szczególne sprawy sądowe” oraz podejmowali decyzje w sprawach wojny i pokoju. Po tym niezbędnym objaśnieniu narrator podejmuje przerwany wątek: „Wspomniany Folkbert miał syna imieniem Helko, zbliżał się zaś termin owego wiecu i Helko winien był się tam udać wraz z innymi młodzieńcami. Pewnego ranka, gdy ojciec rozmawiał z synem, powiedział m.in.: «Jestem zatroskany o mojego drogiego Wini [to jest o Lebuina] – tak go bowiem zwykle nazywał – obawiam się, aby nie trafił na takich, którzy go nienawidzą i albo sami go zabiją, albo zaprowadzą na wiec, aby go zabito». Wtem, gdy tak rozmawiali, psy na podwórzu zaczęły ujadać i złościć się na przybysza. Wyszedł do drzwi wspomniany młodzieniec Helko zobaczyć, kto przyszedł. A oto święty Lebuin osaczony przez psy bronił się kijem. Podbiegł więc [Helko], odciągnął psy i z radością wprowadził gościa do ojca. Po wzajemnych pozdrowieniach, gdy siedli razem, rzekł Folkbert do męża Bożego: «Dobrze, że przyszedłeś teraz, mój drogi Wini. Chciałem właśnie teraz cię zobaczyć i pomówić z tobą. Dokąd zamierzasz się udać? Odpowiedział mąż Boży: Muszę udać się na wiec Sasów». Rzekł Folkbert:

«Wielu z nas cię ceni, mój drogi Wini, mnie też się podoba to, co zwykle opowiadasz. Lecz oto słyszę, jak niektórzy zuchwali młodzieńcy złorzeczą ci i grożą. Proszę cię, posłuchaj mnie i wystrzegaj się ich. Nie idź na wiec, lecz wróć do twojego domu i do twojego przyjaciela Davona. Kiedy bowiem skończy się wiec, będziesz wędrował bezpieczniej… Odpowiedział mąż Boży: «Nie mogę zrezygnować i nie iść na ten wiec, gdyż sam Jezus Chrystus nakazał mi, abym tam ogłosił Sasom jego posłanie». Wtedy powiedział [Folkbert]: «Nie ujdziesz [cało]». «Właśnie, że ujdę – odrzekł – gdyż ten, kto mnie posłał, sam mi pomoże». Skoro więc nie mógł [Folkbert] go przekonać, pozwolił mu odejść”[42].

Opowieść ta świadczy o budującej determinacji misjonarza i w tym sensie jest w żywocie świętego na miejscu. Rzecz jednak w proporcjach. Przytoczony fragment oraz następujący po nim opis wydarzeń na wiecu zajmują przeważną część kompilacji. „Zaginione źródło” sprowadza się właściwie do relacji o rozmowie w domu Folkberta i relacji o wiecu. Lebuin żył jeszcze potem ładnych kilka lat. Zmarł śmiercią naturalną w Deventer około 780 r. Incydent w Marklo zakończył się szczęśliwie. Wiec postanowił nawet zapewnić Lebuinowi swobodę i bezpieczeństwo podróży po Saksonii (było to równoznaczne z potwierdzeniem miru gościnnego). Ale „zaginione źródło” kwituje dalszą działalność misjonarza jednym zdawkowym zdaniem: „Święty Lebuin zaś wędrował, dokądkolwiek go prowadził Duch Boży, trwając w dziele Pańskim.”. Jak na utwór hagiograficzny, wątek tradycji jest tu niezwykle skromny, a jednocześnie niebywale nasycony szczegółami.

Zwróćmy uwagę, że wszystkie te szczegóły mają wspólny mianownik: nie ma tu żadnej informacji, która nie byłaby znana Folkbertowi i jego synowi Helko. Co więcej – niektóre informacje tylko dla nich miały znaczenie, a nawet tylko im były znane. Tylko ci dwaj wiedzieli, o czym rozmawiali ze sobą, zanim przyszedł do nich Lebuin. Dalszy ciąg rozmowy był znany również Lebuinowi, ale tradycję hagiograficzną zapisywano przecież w czasie, gdy jej bohater już nic nie mógł powiedzieć. Wymianę zdań, świadczącą o determinacji świętego, musieli więc zrelacjonować Folkbert i Helko lub jeden z nich. Wiadomość o tym, że Folkbert nazywał Lebuina zdrobniałym imieniem Wini, mogła mieć emocjonalne znaczenie dla Folkberta, mogła też wskazywać na jego osobistą zażyłość z „mężem Bożym”, ale do wywodu świętości Lebuina nie wnosiła niczego. To, że Helko był

wraz z innymi młodzieńcami z Sudergo wyznaczony do udziału w wielkoplemiennym wiecu i musiał się tam udać, miało dla hagiografii znaczenie z jednego tylko, ale ważnego powodu: był on świadkiem wystąpienia Lebuina w Marklo i związanych z tym wydarzeń. Źródło nasze mówi tylko o tym, co znalazło się w polu widzenia Folkberta lub jego syna i wyraża ich sposób postrzegania. Trudno oprzeć się wrażeniu, że właśnie Helko, a może także jego ojciec byli narratorami „zaginionego źródła".

Bo też tak najprawdopodobniej było. „Zaginione źródło" jest sporządzonym w hagiograficznej intencji zapisem tego, co mogli powiedzieć o Lebuinie Folkbert i Helko. Nie da się inaczej wytłumaczyć osobliwości tego tekstu. Powstał on zapewne pod koniec VIII lub najpóźniej w pierwszych latach IX w. Długowieczność narratorów wyznaczała w naturalny sposób chronologiczną granicę zapisu. Jeszcze ważniejsze od chronologii wydaje się to, że mamy do czynienia ze świadectwem z pierwszej ręki. Musimy – rzecz jasna – brać pod uwagę możliwość nieporozumień między narratorem a duchownym, który zapisywał jego słowa. Zwłaszcza dyskutowana wielokrotnie charakterystyka ustroju politycznego Sasów i roli wielkoplemiennego wiecu (rozdział 4) może być skażona jakimiś nieporozumieniami. Mimo to niezrównana, gdy idzie o bogactwo szczegółów, relacja o wiecu, na którym Lebuin zabrał głos (rozdział 6), zasługuje na wiarę. Jest to jedyne w średniowiecznej literaturze świadectwo barbarzyńcy, który był uczestnikiem, a nie tylko obserwatorem wiecu. Warto się nad tym świadectwem pochylić.

„Nadszedł więc ustanowiony dzień wiecu, przybyli już naczelnicy okręgów (*satrapae*), są też pozostali, którym wypadało być. Wtedy zebrawszy się w jedną gromadę wznieśli najpierw, zgodnie z obyczajem, błagalne modły do bogów, prosząc o opiekę bogów nad swoją ojczyzną i o to, aby potrafili na tym zgromadzeniu podjąć postanowienia użyteczne dla siebie i miłe wszystkim bogom (*fecerunt iuxta ritum in primis supplicationem ad deos, postulantes tuitionem deorum patriae suae, et ut possent in ipso conventu statuere sibi utilia et quae forent placita omnibus diis*). Następnie uformowali wielki krąg i zaczęli obradować.

Oto zaś nagle święty Lebuin stanął w środku kręgu, odziany w duchowną szatę, trzymając, jak mówią, w rękach krzyż i ewangelię, i podniósłszy głos zawołał: «Słuchajcie, słuchajcie! Jestem posłem wszechmogącego Boga…». Zapisane w żywocie przemówienie Lebuina jest oczywiście dzie-

łem hagiografa, typowym proroctwem *ex post*: misjonarz miał zagrozić Sasom, że w razie odmowy chrztu spotkają ich ze strony Karola Wielkiego nieszczęścia, które rzeczywiście ich niebawem spotkały. Niezależnie jednak od tego, co Lebuin naprawdę tam powiedział, słowa jego wywołały gniewną reakcję zgromadzonych. Najpierw „zamilkli, zaskoczeni słowami i niezwykłym wyglądem tego męża". Kiedy jednak dotarło do nich przesłanie misjonarza, „nie zachowali dłużej ciszy, lecz podnieśli krzyk: «Oto – wołali – oto jest ten obieżyświat i zwodziciel, który przemierza kraj ze swoimi wymysłami i bredniami. Schwytajcie go, schwytajcie i ukamienujcie!». Mimo że roztropniejsi próbowali zabraniać, podbiegli do pobliskiego ogrodzenia, powyrywali z niego i zaostrzyli pale, aby wedle swego obyczaju ukamienować go za pomocą pali. Powróciwszy, otoczyli go, a on, stojąc pośród nich, nagle zniknął (*…accurrerunt ad vicinam saepem, raptos sudes acuerunt, ut more suo lapidarent eum cum sudibus. Reversi giraverunt eum, et ille inter eos stans subito non comparuit*).

Wtedy zaś jedni zmieszani, a drudzy, którzy im przedtem zabraniali, oburzeni – wszyscy razem potępiali niegodziwy czyn. Zwłaszcza pewien mówca (*concionator*) imieniem Buto wszedł na ścięty pień drzewa i tak wołał do wszystkich: «Słuchajcie, co mówię i osądźcie sami! Ilekroć Normanowie i Słowianie, Fryzowie lub ludzie z jakiegokolwiek plemienia wysyłają do nas posłów, przyjmujemy ich w pokoju i skromnie wysłuchujemy. Teraz zaś przybył do nas poseł Boga i oto jaką niesprawiedliwością go prześladujemy! (…) Wierzcie zatem, że prawdziwie mówił i tak, jak łatwo mógł wyrwać się nam, swoim prześladowcom, tak też to, czym nam groził, niezwłocznie nastąpi». Poruszeni zatem skruchą postanowili, aby nikt nie wyrządzał szkody Bożemu posłańcowi, jeśli się znów pojawi, lecz aby pozwalali mu w pokoju iść, dokąd zechce. Co uczyniwszy, podjęli na nowo to, co przedtem rozpoczęli [obrady wiecu]"[43].

Szczegóły zawarte w tej relacji pozwalają odtworzyć topografię miejsca wiecowego. Uczestnicy zgromadzenia ustawiali się, podobnie jak w przytoczonej wzmiance Kosmasa, w wielki krąg. W obrębie tego kręgu była pusta przestrzeń, a w samym jej środku znajdowało się miejsce dla mówcy. Tam pojawił się Lebuin „w duchownej szacie" i stamtąd, stojąc na ściętym pniu drzewa (*conscedens truncum arboris*), przemawiał również Buto. Ów pień wydaje się odpowiednikiem „stopnia wiecowego" na szczecińskim placu, skąd mówił do tłumu święty Otton, a następnie pogański kapłan.

Zbulwersowani mową Lebuina, ustawieni w krąg uczestnicy saskiego wiecu podbiegli do znajdującego się tuż obok ogrodzenia (*ad vicinam saepem*), aby wyrwać z niego pale, następnie znów się odwrócili i pobiegli na środek placu, otaczając Lebuina (*reversi giraverunt eum*). Z opisu tego zdaje się wynikać, że podczas obrad, gdy stali w kręgu zwróceni twarzami ku środkowi placu, uczestnicy zgromadzenia mieli za plecami jakąś palisadę. Miejsce wiecowe wyglądało zatem podobnie jak w gaju boga Prowe i podobnie jak tam palisada nie miała charakteru obronnego. Wzburzonym Sasom wyrywanie pali nie sprawiło więcej trudu, niż biskupowi Geroldowi i jego towarzyszom rozbiórka ogrodzenia wokół plemiennego sanktuarium Wagrów. W obu wypadkach palisada otaczająca miejsca wiecowe wyznaczała przestrzeń chronioną specjalnym mirem. Helmold pisał o tym wprost, Buto zaś podkreślał, że agresja tłumu skierowała się w niedopuszczalny sposób przeciwko posłowi. Wydaje się jednak, że również w Marklo wiecowy mir, którego zapalczywi uczestnicy wiecu omal nie zbezcześcili rozlewem krwi, chronił nie tylko posła, ale każdego, kto przebywał na ogrodzonym terenie. Dlatego „roztropniejsi”, zapewne z grona starszyzny, próbowali powstrzymać zapalczywych młodzieńców. Stąd też zażenowanie i powszechne potępienie gwałtownej reakcji po nieodległej chwili, gdy już emocje opadły.

Żywot Lebuina nie mówi bezpośrednio o istnieniu w Marklo jakiegoś sakralnego obiektu w rodzaju dębów boga Prowe czy figury Tora, która według Adama z Bremy stała na szwedzkim placu wiecowym. W czasie modłów poprzedzających właściwe obrady wiecu Sasi zbierali się jednak w gromadę (in *unum conglobati),* a dopiero potem formowali wielki krąg, aby debatować (*deinde disposito grandi orbi concionari coeperunt*). Wynikałoby z tego, że było tam jakieś wyróżnione miejsce kultu, gdzie na początku wszyscy skupiali się dla obrzędu. Nie wydaje się, by takie miejsce mogło obywać się bez obiektu wyrażającego *sacrum.*

Za najistotniejszą jednak i najjaśniej sformułowaną uznać można informację *Żywota Lebuina* o związku kultu z decyzjami wiecu. Błagania, które zgromadzeni Sasi zgodnie z obowiązującym zwyczajem (*secundum ritum*) kierowali do bogów, dotyczyły przedmiotu wiecowych obrad. Bogowie mieli natchnąć uczestników zgromadzenia, aby potrafili podjąć polityczne i sądowe decyzje, które przyniosą pożytek ludowi, a zarazem – było to zresztą równoznaczne – spodobają się wszystkim bogom. Wszystkim, co do

jednego (*et quae forent placita omnibus diis*). Bogowie też musieli być jednomyślni. Jednomyślność ludu była zresztą wyrazem zgody wśród bogów, którzy podpowiadali wiecującym, jakie należy podjąć postanowienia. W sprawach wątpliwych trzeba było zwrócić się do bogów o wskazówki, czyli zasięgnąć zdania wyroczni. Nie ulega wątpliwości, że wyrocznie stanowiły ogniwo łączące pogańskie praktyki kultowe z mechanizmem wiecowych decyzji.

*

Tacyt podkreślał, że Germanie w najwyższym stopniu przestrzegali wskazań wyroczni (*auspicia sortesque ut qui maxime observant*). „Zwyczaj losowania jest prosty: gałąź odciętą z owoconośnego drzewa krają na małe kolanka, umieszczają na nich jakieś odróżniające znaki i rozsypują na chybił trafił na białej szacie. Potem, jeżeli zasięgają rady w sprawach publicznych, kapłan plemienia (*si publice consuletur, sacerdos civitatis*), a jeżeli prywatnie – sam ojciec rodziny wzywa bogów i spoglądając w niebo po trzykroć, poszczególne gałązki podnosi i tłumaczy umieszczone [na nich] uprzednio znaki. Jeżeli one zabraniają [podjęcia działań, których dotyczy wróżba – K.M.], nie zwraca się już do żadnej wyroczni w tej samej sprawie tego samego dnia, jeżeli zaś pozwalają [działać], to wymagają jeszcze potwierdzenia wróżby. (…) Wyłączną właściwością tego ludu [Germanów] jest badać przepowiednie i ostrzeżenia koni. Żywi się na koszt plemienia w owych [świętych] gajach konie białe i nie skażone żadną pracą dla śmiertelnych. Zaprzęga się je do świętego wozu, a kapłan oraz król lub przywódca plemienia (*sacredos et rex vel princeps civitatis*) towarzyszą im, obserwując ich rżenie i parskanie. Żadnej innej wróżbie nie daje się większej wiary nie tylko wśród ludu, lecz także wśród dostojników i kapłanów. Siebie bowiem uważają za sługi bogów, a konie za powierników (*se enim ministros deorum, illos conscios putant*)[44].

Tacyt był rzymskim poganinem, spadkobiercą greckiej tradycji i, jeśli się tak wolno wyrazić, dobrym Indoeuropejczykiem. Wyrocznia nie była w jego oczach świecką zabawą, jak gra w kości, lecz sposobem komunikowania się z bogami. Rozumiał w lot, że koń był w germańskich wróżbach tylko „powiernikiem” tych, którzy naprawdę się wypowiadali, tylko pośrednikiem w komunikacji między ludźmi a bogami. Może więc rozumiał i to,

że różnorodność wyroczni była wyrazem politeizmu Germanów. W każdym razie zauważył, że pomyślny wynik losowania wymagał potwierdzenia przez inny rodzaj wróżby. Dopiero zgoda dwóch różnych wyroczni (a nie powtórzenie tej samej wróżby) otwierała drogę pomyślnemu działaniu.

Rozdział 10 *Germanii*, w którym mowa o wyroczniach, został włączony przez Rudolfa z Fuldy do *Translatio sanctiAlexandri*. Za pośrednictwem Rudolfa treść tego rozdziału znana była Adamowi z Bremy, brak natomiast jakichkolwiek śladów bezpośredniej lub pośredniej znajomości Tacyta w *Kronice* Thietmara. To ważne, gdyż przedstawiony w tej *Kronice* ze szczegółami obraz lucickich wyroczni przypomina w ogólnych zarysach opisane przez Tacyta praktyki starożytnych Germanów. Podobieństwu treści nie towarzyszy jednak podobieństwo formy. Ani terminologia, ani frazeologia Thietmara nie wykazują literackiego pokrewieństwa z Tacytem. Różnią się też, niekiedy znacznie, szczegóły obrzędu. Thietmar podaje na ten temat bardzo konkretne informacje, których próżno szukalibyśmy u jakiegokolwiek innego autora. Pochodzą one od naocznych świadków, zapewne od wysłanników Henryka II, którzy przygotowywali przymierze cesarza z Lucicami i byli w związku z tym obecni w Radogoszczy podczas wyrocznego obrzędu i wiecowych obrad.

Po barwnym opisie świątyni Swarożyca w Radogoszczy Thietmar stwierdza: „Dla starannej opieki nad tym wszystkim ustanowili tubylcy specjalnych kapłanów. Kiedy [Lucicy] zbierają się tu, aby składać ofiary bałwanom lub uśmierzyć ich gniew, wszyscy stoją, tylko kapłani siedzą i mrucząc do siebie nawzajem tajemne wyrazy, rozkopują z drżeniem ziemię, z której wydobywają losy i na ich podstawie poszukują rozstrzygnięcia wątpliwych spraw (*terram cum tremore infodiunt, quo sortibus emissis rerum certitudinem dubiarum perquirant*). Po zakończeniu wróżby przykrywają je [losy] zieloną darnią i przez dwie włócznie wbite na krzyż grotami w ziemię przeprowadzają z pokorą konia, którego uważają za największego wśród innych i czczą jak świętość. Tedy po uprzednim losowaniu, przez które przedtem już to badali, podejmują [w tej samej sprawie] ponowną wróżbę przez to jakoby boskie zwierzę (*et premissis sortibus, quibus id exploravere prius, per hunc quasi divinum denuoauguriantur*). Jeżeli z obu tych czynności wypadnie jednakowa przepowiednia, wprowadzają [zamiar] w czyn. Jeżeli zaś nie, to zasmucony lud całkiem rezygnuje z zamiaru”[45].

Procedura rzucania losów wyglądała u Thietmara inaczej niż u Tacyta, przede wszystkim zaś różniły się sposoby przeprowadzania wróżby z konia. Lucicy nie mogli jak starożytni Germanie zaprząc go do świętego wozu, bo wynik przeciągania wozu przez dwie wbite na krzyż włócznie byłby z góry wiadomy. Wyroczny koń z Radogoszczy był wierzchowcem, podobnie jak występujące w tej samej roli konie ze Szczecina, z Arkony i znad Dźwiny 0 których będzie jeszcze mowa. Istotniejsze od różnic, jakie dzieliły słowiańskie wyrocznie Thietmara od germańskich wyroczni Tacyta, wydaje się jednak łączące je podobieństwo strukturalne: i tu, i tam wymagano zgodnego rezultatu wróżby z losów i wróżby z konia.

Było to – rzecz jasna – wymaganie sakralne, a szczegóły podane przez Thietmara pomagają rozszyfrować jego sens, którego sam kronikarz chyba nie rozumiał. Zanotował on, że rozkopując ziemię, aby wydobyć ukryte w niej drewniane losy, luciccy kapłani drżeli i mruczeli na przemian jakieś tajemne wyrazy. Komentując to, Leszek Słupecki zwrócił uwagę, że „naprzemienne mruczenie sakralnych tekstów znajduje ciekawe paralele w sposobie recytowania tekstów epickich i szamańskich na północy Europy". Zauważył też słusznie, że lęk, manifestowany przez kapłanów widocznym dla postronnego obserwatora drżeniem, miał wskazywać na uzyskany przez otwarcie ziemi w tym konkretnym miejscu „dostęp do niezbędnych w obrzędzie mocy chtonicznych". Losami nie rządził przypadek i nie one same miały moc odkrywania przyszłości. Losy były znakiem, jaki dawał ludziom chtoniczny bóg – budzący grozę władca podziemnego i podwodnego świata[44].

A kto dawał znaki za pośrednictwem konia? Jest to pytanie uprawnione mimo opinii Thietmara, że Lucicy przypisywali boskość samemu koniowi. Błąd ten podzielał, jak się zdaje, Herbord. Według niego św. Otton miał nakazać Szczecinianom, aby usunęli spośród siebie „to żywe bóstwo swoich wróżb (*illud vivum numen sortium vestrarum*, czyli wyrocznego konia), bo nie przystoi chrześcijanom uprawiać wróżb ani czarów". Ale do wróżby, która miała przesądzić o podjęciu lub zaniechaniu wyprawy łupieżczej, kapłan prowadził owego konia za uzdę i osiodłanego. Jeżeli koń trzykrotnie przeprowadzony tam i z powrotem przez dziewięć rozłożonych na ziemi włóczni żadnej nie potrącił, uznawano to za dobry znak. W połączeniu z jednoznacznym stwierdzeniem Herborda, że nikt nie był godzien na tym koniu jeździć, siodło zakładane do wróżby ma wymowę, na którą hagiograf

nie zwrócił uwagi. Więcej przenikliwości wykazał w tym wypadku Wolfger z Prüfening: stwierdził, że ów koń należał według Szczecinian do boga Trzygława i dlatego siodło jego, jak przystoi bóstwu, ozdobione było złotem i srebrem (*Preterea et equum, qui dei Trigloi dicebatur, cives alere consueverunt. Nam et sella eius auro et argento, prout deum deceret, ornata* […] *ab y doloram pontifice servabatur*)[10].

Jeszcze jaśniej i dokładniej wypowiadał się Sakso Gramatyk. Jego relacja o świątyniach i obrzędach pogańskich na Rugii zawiera wyjątkowe bogactwo szczegółów. Jest to świadectwo wiarygodne i kompetentne: kronikarz czerpał wiadomości na ten temat bezpośrednio od arcybiskupa Absalona, który w 1168 r. uczestniczył w zdobyciu Arkony i osobiście kierował niszczeniem świątyni oraz posągu Świętowita. Przy posągu tym znajdowały się, pisał Sakso, „siodło i uzda bałwana tudzież rozmaite insygnia jego boskości" (*frenum ac sella simulacri compluraque divinitatis insignia*), a wśród nich imponujący rozmiarami i zdobieniami miecz. „Oprócz tego bóstwo posiadało osobnego konia białej maści. Wyrywanie włosów z jego grzywy lub ogona uważano za czyn bezbożny (…) Na tym koniu, jak wierzono powszechnie na Rugii, Świętowit – tak się ów bałwan nazywał – toczył wojny przeciwko wrogom swojej świętości (…).

Przez tego właśnie konia zasięgano wyroczni w następujący sposób: gdy zamierzali oni wszcząć wojnę przeciwko jakiemuś krajowi, słudzy rozstawiali przed świątynią potrójną przeszkodę z włóczni wbitych na krzyż grotami w ziemię, po dwie w każdym rzędzie. Przeszkody te były rozmieszczone w równej odległości od siebie. Gdy miała ruszyć wyprawa, kapłan wyprowadzał z dziedzińca [świątyni] konia z nałożonym rzędem (*cum loramentis),* aby przeszedł przez włócznie. Jeżeli przestąpił każdą z ustawionych przeszkód najpierw prawą, a potem lewą nogą, przyjmowano to jako pomyślną wróżbę dla prowadzenia wojny. Jeżeli choć raz podniósł najpierw lewą, a potem prawą nogę, porzucano zamiar najechania owego kraju. Nie podejmowano też wyprawy morskiej, póki nie stwierdzono trzech kolejnych znaków pomyślnego przejścia [przez włócznie].

Gdy przystępowali do różnych [innych] przedsięwzięć, brali wróżbę z pierwszego przejścia tego zwierzęcia. Jeżeli wypadła pomyślnie, ochoczo ruszali w drogę, a jeśli niepomyślnie, to zawracali do domu. Znali też losowanie. Rzucali mianowicie trzy kawałki drewna, z jednej strony białe, a z drugiej czarne, i określali powodzenie białymi, a niepowodzenie czarnymi"[46].

Widać z tego, że ani kronikarz, ani jego przenikliwy informator nie mylili zwierzęcia z bóstwem. Rozumieli, że cześć dla konia była tylko pochodną czci dla boskiego jeźdźca. W opisie wyroczni Sakso przedstawił jednak tylko to, co widzialne – konia, rząd, kapłana, wbite na krzyż włócznie. O niewidzialnym jeźdźcu nie wspomniał, może dlatego, że starał się wierzenia pogańskich Słowian zredukować do przedmiotów, a samego Świętowita nazywał najchętniej bałwanem (*simulacrum*), czyli rzeźbą, drewnianą figurą, która podczas wróżby z konia stała bez ruchu w świątyni na wkopanym w ziemię postumencie. Jednak dramatyczne przeżycia osobiste mogły niekiedy skłonić chrześcijańskiego duchownego, aby wczuł się w religijne emocje pogan i postawił kropkę nad „i". Przydarzyło się tak około 1191 r. niemieckiemu cystersowi Teodorykowi, który uczestniczył w chrystianizacji Liwów, a później (w latach 1211-1219) był biskupem Estów. Jego opowieść zanotował Henryk zwany Łotyszem w *Kronice Inflanckiej*.

„Brata Teodoryka – czytamy w tej kronice – Liwowie z Torejdy zamierzali złożyć w ofierze swoim bogom, ponieważ jego plony były obfite, a na ich polach zboża zniszczały wskutek deszczów i powodzi. Zebrano więc lud (*colligitur populus*), aby przez wyrocznię zbadać wolę bogów co do zamierzonej ofiary. Kładą włócznię, stąpa koń i za bożym zrządzeniem stawia najpierw [tę] nogę, która przeznacza do życia (*ponitur lancea, calcat equus, pedem vite deputatum nutu Dei preponit*). Modli się brat ustami, błogosławi ręką. Kapłan wyroczni uznaje, że to bóg chrześcijan usiadł na końskim grzbiecie i tak prowadzi nogę konia, aby ją pierwszą postawił. Dlatego należy przetrzeć grzbiet konia, aby ten bóg spadł (*Ariolus deum christianorum equi dorso insidere et pedem equi ad preponendum movere asserit, et ob hoc equi dorsum tergendum, quo deus elabatur*). Gdy to uczyniono, a koń [znów] jak poprzednio postawił najpierw nogę życia, brat Teodoryk został zachowany przy życiu"[47].

Podobieństwo obrzędu wyrocznego ugrofińskich Liwów i słowiańskich Rugian rzuca się w oczy, ale to wcale nie znaczy, że Henryk Łotysz zapożyczył informacje na ten temat od Saksa Gramatyka. Najważniejszej sceny przecierania końskiego grzbietu, aby zrzucić z niego bóstwo niepowołane, czyli Jezusa Chrystusa, kronikarz inflanckiej misji nie wyczytał przecież w księgach. Usłyszał o tym od samego Teodoryka. Trudno się dziwić, że cysters misjonarz zapamiętał na zawsze słowa pogańskiego kapłana, które przekreśliły jego dokonane już ocalenie i ponownie uzależniły jego życie

lub śmierć od stąpnięcia końskiego kopyta. Trudno o bardziej wiarygodne świadectwo. W rozumieniu kapłana z Torejdy i jego współplemieńców bóg chrześcijan, dosiadając wyrocznego konia, uzurpował sobie miejsce należne pogańskiemu bogu Liwów. To nie koń wskazywał kopytem przyszłość, lecz niewidzialny boski jeździec, który kierował krokami swojego konia: Świętowit w Arkonie, Trzygław w Szczecinie, Swarożyc w Radogoszczy.

Możemy teraz wrócić do Thietmara. Swaróg-Swarożyc był bóstwem słonecznym, sytuował się więc po przeciwnej stronie słowiańskiego Panteonu niż chtoniczny Weles. Wyniesiony do roli głównego bóstwa opiekuńczego Redarów i całego związku lucickiego, Swarożyc siłą rzeczy uzyskiwał także militarne atrybuty plemiennego przywództwa, w tym wierzchowca, na którym walczył i przepowiadał wynik wojny[48]. Ale nie był jedynym wszechwładnym bogiem. Oczekiwanie zgodnego wyniku dwóch obrzędów wyrocznych – wróżby z losów i wróżby z konia – oznaczało postulat zgody między bogami: chtonicznym panem wygrzebanych spod ziemi losów i słonecznym Swarożycem, który przekraczał włócznie na swoim wierzchowcu. Rozdźwięk między bogami bardzo źle wróżył ludzkim zamiarom i nakazywał zrezygnować – ze smutkiem, gdyż chodziło najczęściej o zamiar wyprawy po łupy. Połączenie boskich sił dawało rękojmię sukcesu, a zarazem natchnienie do jednomyślności na wiecu. Zbieżne świadectwa Tacyta i Thietmara wskazują, że zarówno u Germanów, jak i u Słowian zgoda bogów objawiona przez wyrocznie była przesłanką zgody wśród wiecujących ludzi. Czy zatem wyrocznia towarzyszyła wiecowi?

Bezpośrednie informacje źródeł na ten temat są dość skąpe i nie całkiem jasne. Najbardziej wyraźną wskazówkę zawiera cytowany przed chwilą fragment *Kroniki Inflanckiej*. Opis wróżby zaczyna się tam od słów *colligitur populus*, którymi określano zazwyczaj zwoływanie ludu na wiec. Tym razem lud zgromadził się, aby przez wyrocznie zbadać, czy bogowie życzą sobie ofiary z misjonarza. Podobną informację podaje Thietmar. Według niego Lucicy, udając się na wojnę, pozdrawiali najpierw radogoską świątynię (*hanc ad bellum properantes salutant*), w czym nie ma nic dziwnego. Przechowywano tam przecież pod strażą kapłanów święte chorągwie bojowe (*vexilla eorum*) z wizerunkami bogów, każda zatem wyprawa tam się zaczynała i kończyła. Toteż powracając zwycięsko z wojny (*prospere redeuntes*), czcili oni świątynię „należnymi darami”, czyli częścią zdobyczy „i przez losy oraz przez konia, jak poprzednio wspomniałem, pilnie badali,

jaką miłą bogom ofiarę powinni kapłani złożyć bogom”[49]. Kronikarz nie wspomniał o zwoływaniu na tę okazję wiecu, ale było to zbędne: zarówno przed wymarszem, jak i po powrocie zbierało się w Radogoszczy całe wojsko, aby najpierw wziąć, a następnie znów złożyć w świętym miejscu nieodzowne w boju sakralne znaki. Trzeba było również złożyć bogom należną część łupów. Kapłanów, gdy zasięgali wyroczni, otaczał zatem, jak na wiecu, stojący lud pod bronią.

Związek między wskazaniem wyroczni a decyzją wiecową przedstawił bardzo czytelnie Rimbert w *Żywocie Ansgara*. W 852 r. Ansgar rozpoczął swoją drugą misję w Szwecji od spotkania z królem Olafem, prosząc go o zgodę na prowadzenie działalności chrystianizacyjnej w tym kraju. „«Poprzednio jednak – odpowiedział mu król – byli tu już duchowni, których wypędził lud, a nie królewski rozkaz. Z tego powodu i ja tego waszego posłania nie mogę ani nie ośmielę się zatwierdzić, dopóki przez wyrocznię nie zasięgnę porady naszych bogów i nie zapytam także ludu o jego wolę. Niech twój wysłannik będzie przy mnie na najbliższym wiecu, a ja za ciebie przemówię do ludu (*Quapropter et ego hanc legationem vestram confirmare nec possum nec audeo, priusquam sortibus deos nostros consulam et populi quoque super hoc voluntatem interrogem. Sit missus tuus in placito mecum proximo, et ego pro te loquar populo*). I jeżeli opiekuńczy bogowie zgodzą się z twoim życzeniem, prośba twoja zostanie spełniona. Jeżeli zaś nie, to również o tym cię zawiadomię». Taki jest bowiem u nich zwyczaj – objaśniał hagiograf – że rozstrzyganie wszelkich spraw publicznych bardziej zależy od jednomyślnej woli ludu niż od królewskiej władzy” (*magis in populi unanimi voluntate quam in regia constet potestate*).

Realizacja tej zapowiedzi nastąpiła w dwóch etapach. „Albowiem król, zebrawszy najpierw swoich dostojników (*congregatis primo principibus suis*), zaczął z nimi omawiać to posłanie naszego Ojca [Ansgara]. Postanowili oni zbadać przez losy (*sortibus quaerendum statuerunt*), jaka jest w tej sprawie wola bogów. Wyszedłszy zgodnie z ich zwyczajem na otwartą przestrzeń (*in campum*), rzucili losy. I wypadł los, że z bożej woli ma tu być krzewiona religia chrześcijańska (…). Następnie, gdy nadszedł dzień wiecu, który zgodnie z ich zwyczajem odbywa się we wspomnianej miejscowości Birka, król kazał ogłosić przez herolda ich posłanie ludowi”. Wywołało ono zrazu zamieszanie i krzyki niezadowolenia, ale „jeden ze starszych urodzeniem” (*unus, qui erat senior natu*) zdołał przekonać tłum. Pod wpływem

jego słów cały zgromadzony lud stał się jednomyślny (*omnis multitudo populi unanimis effecta*) i postanowił, aby duchowni mogli tu przebywać i sprawować bez przeszkód to, co należy do tajemnic Chrystusowych”[50].

Między wyrocznią a wiecem nie było w tym wypadku jedności czasu i miejsca, ale była – jeśli się tak wolno wyrazić – jedność procesu decyzyjnego. Proces ten dzielił się na dwie ściśle powiązane ze sobą fazy, o których pisał już Tacyt: „Również te sprawy, których rozstrzyganie należy do ludu, najpierw omawiane są przez starszyznę” (*ea quoque, quorum penes plebem arbitrium est, apud principes praetractentur*). Przypomnijmy, że i Pyrzyczanie w czerwcu 1124 r. w takim właśnie trybie podjęli decyzję o dopuszczeniu misji św. Ottona: najpierw *maiores*, czyli starsi plemienia, zebrali się na osobności, za zamkniętymi drzwiami (*in conclavi*) i we własnym gronie uzgodnili postanowienie, które następnie przedstawili do zatwierdzenia zgromadzonemu ludowi.

Nie inaczej postępowali Szwedzi. Sprawa misji Ansgara, którą miał się zająć wiec, została najpierw omówiona i uzgodniona w ścisłym gronie przez króla i możnych. Radzili oni nad tą sprawą – podobnie jak pyrzycka starszyzna – w zamkniętym pomieszczeniu, z którego wyszli tylko po to, aby wróżbę z losów przeprowadzić tam, gdzie tego wymagał zwyczaj, czyli na otwartej przestrzeni (*exeuntes igitur more ipsorum in campum, miserunt sortes*). Wiec odbył się później i w innym miejscu, ale omawiano na nim i podjęto decyzję uzgodnioną już wcześniej na podstawie wyroczni. Sam Olaf traktował zresztą oba etapy decyzji przyzwalającej na misję łącznie, gdy tłumaczył Ansgarowi, że musi zasięgnąć rady bogów przez wyrocznię i poprosić na wiecu lud o zgodę. W oczach szwedzkiego króla wróżba i wiec, głos bogów i głos ludu były ze sobą ściśle związane.

I nic dziwnego: zgodne świadectwo źródeł wskazuje, że zasięgano wyroczni w sprawach wojny i pokoju, które należały przecież do kompetencji wiecu. Dotyczyło to zresztą wszelkich politycznych decyzji. „Król – pisał Helmold o Rugianach – cieszy się u nich mniejszym poważaniem niż kapłan. On bowiem [kapłan] bada wyrocznie i wyniki losów. On sam zależy od skinienia losów, król zaś i lud zależą od jego skinienia” (*Ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent*)[51]. Słowa te wielokrotnie cytowano na dowód rzekomo teokratycznej formy północnopołabskich ustrojów plemiennych lub na dowód niewątpliwego przodownictwa kultowego i politycznej hegemonii Rugian. Obok specyfiki – zarówno tej

domniemanej, jak i tej oczywistej – mamy tu jednak do czynienia z regułą ustrojową. Miejscem wspólnych decyzji plemiennego króla i ludu był wiec. Słowa Helmolda oznaczają, że wyrocznia w znacznym stopniu kształtowała decyzje wiecu.

Oprócz wypraw wojennych, układów pokojowych, przymierzy i stosunków z innymi ludami oraz ich kapłanami (w tym chrześcijańskimi misjonarzami) wiecowej aprobaty wymagały najważniejsze decyzje personalne. Źródła wspominają nieraz o elekcji królów, książąt i wodzów. Nie należy oczywiście wyobrażać sobie tych aktów politycznych w kategoriach demokracji, ale nie wolno też ich lekceważyć, a tym bardziej traktować rytuału aklamacji jako pustego gestu, bez którego można się było obyć. Przypomnijmy w związku z tym, co pisał Beda o ustroju politycznym „starych", czyli kontynentalnych Sasów: „Nie mają oni króla, lecz wielu satrapów ustanowionych nad swoim ludem, którzy, gdy nadchodzi wojna, rzucają na równi losy i za tym, kogo los wskaże, idą wszyscy podczas wojny jako za wodzem, tego słuchają" (*Non einim habent regem idem antiqui Saxones, sed satrapas plurimos suae genti praepositos, qui ingruente belli articulo mittunt aequaliter sortes, et quemcumque sors ostenderit, hunc tempore belli ducem omnes sequuntur, huic obtemperant*)[52].

Wybór wodza wojennego na podstawie losowania wcale nie oznaczał zdania się na przypadek ani nie był podyktowany troską o równość szans. Kontekst porównawczy nie pozwala wątpić, że mowa o wyroczni, przez którą bogowie wskazywali przywódcę wyposażonego w szczęście – rękojmię zwycięstw. Beda nie wspomniał przy tym o wiecu, mógł zresztą o nim nie wiedzieć. Stosunki w kraju „starych Sasów" znał nie najlepiej, bo tylko ze słyszenia. Nie wyjaśnił też, kim byli ludzie, których określił zapożyczonym z Biblii terminem *satrapae*. Znacznie lepiej poinformowany redaktor najstarszego świadectwa o świętym Lebuinie zapożyczył od Bedy Czcigodnego pół zdania wraz ze słowem *satrapae*, wyjaśniając jednocześnie, że chodzi o naczelników lokalnych okręgów (*pagi).* Jedynym miejscem, gdzie co rok spotykali się wszyscy ci lokalni przywódcy i mogli „na równi" poddać się wróżbie z losów, było Marklo nad Wezerą. „Wszyscy satrapowie co do jednego" przybywali tam na czele reprezentacji wspólnot lokalnych, aby odbyć wielkoplemienny wiec, na którym decydowali o sprawach wojny i pokoju oraz rozsądzali szczególnie ważne spory[53].

Beda pisał o wyborze według wskazania losów wielkoplemiennego wodza, a pierwszy hagiograf Lebuina o wielkoplemiennym wiecu. Świadectwa te dopełniają się nawzajem, choć sugestię związaną z równobrzmiącym terminem *satrapae* trzeba wziąć w nawias, gdyż nie ma pewności, jak Beda rozumiał to słowo. *Ży wot Lebuina* pozwala postawić kropkę nad „i". Ale i bez tego byłoby jasne, że wyrocznia poprzedzała i wpływała na decyzję wiecu, lecz nie mogła jej zastąpić. Bogowie mogli wskazać Sasom, kogo wybrać na wodza, nie było to jednak równoznaczne z samym aktem wyboru. Trudno sobie wyobrazić, żeby sascy wojownicy szli na wojnę za kimś, o kim tylko słyszeli, że wskazała go wyrocznia, jeżeli sami tego człowieka nie obwołali wodzem na wiecu i nie potrząsnęli bronią na znak zgody.

Do wiecu należało także wyrokowanie w sprawach sądowych. Źródła narracyjne nie wspominają o odwoływaniu się w takich sprawach do wyroczni, dysponujemy jednak wiarygodnym świadectwem prawa Fryzów. Tytuł XIV tego prawa dotyczył zabójstwa popełnionego w zbiegowisku, „gdy z powodu wielkiej liczby tych, którzy tam byli, nie da się wskazać zabójcy". Krewny ofiary, dochodząc wergeldu, mógł postawić zarzut siedmiu spośród uczestników zbiegowiska i każdy z nich musiał oczyścić się przysięgą z jedenastoma współprzysiężnikami.

„Wtedy należy ich zaprowadzić do kościoła i położyć losy na ołtarzu lub – jeżeli nie będzie w pobliżu kościoła – na relikwiach świętych. Losy zaś powinny być takie: dwa odcięte z gałązki kawałki, które nazywają *tenos*, z których jeden ma być oznaczony znakiem krzyża, drugi zaś czysty. I owinięte w białą wełnę należy je położyć na ołtarzu lub na relikwiach. I ksiądz, jeśli tam będzie, a gdyby nie było księdza, to jakikolwiek niewinny chłopiec jeden z tych losów ma wziąć z ołtarza i błagać Boga, aby oczywistym znakiem okazał, czy owych siedmiu (…) prawdziwie przysięgło. Jeżeli podniesie ten [los], który był oznaczony krzyżem, to bez winy będą ci, co przysięgali". W przeciwnym razie każdy z obwinionych musiał przygotować „swój los, to jest *tenum* z gałązki, i oznaczyć go swoim własnym znakiem, tak aby i on, i wszyscy pozostali mogli go rozpoznać". Następnie wszystkie losy zawijano w wełnę i kładziono na ołtarzu, skąd je podnosił na chybił trafił duchowny lub mały chłopiec. „Czyj los wypadnie na końcu, ten będzie musiał zapłacić karę za to zabójstwo, pozostali zaś, których losy wcześniej podniesiono, będą wolni od winy"[54].

Jest to powierzchownie schrystianizowana postać opisanej przez Tacyta w 10 rozdziale *Germanii* wróżby z losów. I tu, i tam do wróżenia służyły bierki w postaci kawałków odciętych z gałązki drzewa (owoconośnego – dodaje Tacyt) i oznaczonych odpowiednimi nacięciami. Według Tacyta losy rozsypywano na białej szacie, a według prawa Fryzów owijano w białą wełnę i kładziono na ołtarzu. U Tacyta wróżbę przeprowadzał pogański kapłan lub ojciec rodziny, modląc się do bogów i spoglądając w niebo. W prawie Fryzów czynił to chrześcijański ksiądz lub niewinny chłopiec, błagając Boga o znak prawdy. Widać gołym okiem, że chrześcijańskie *sacrum* wstawiono na miejsce pogańskiego, pozostawiając poza tym stary obrzęd bez większych zmian. Na uwagę zasługuje termin techniczny, którym określono w prawie Fryzów wróżebną bierkę: *tenus*. Jest to zlatynizowana forma starogermańskiego wyrazu *tainaz* (gockie *tains*, staronordyckie *teinn*, anglosaskie *tan*, staro-wysoko-niemieckie *zein*). Obecność tego słowa w łacińskojęzycznym spisie norm prawnych wymownie świadczy, że mowa o atrybucie pogańskiej wyroczni, którego germańskiej nazwy nie dało się przetłumaczyć na łacinę[55].

Tytuł XIV prawa Fryzów nie wspomina wprost o wiecu, ale było to zbędne. Rzecz rozumiała się sama. Stara pogańska wyrocznia – tyle że przeniesiona do kościoła – służyła tu przecież do ustalenia sprawcy zabójstwa w postępowaniu sądowym. W tamtych czasach nie było we Fryzji innych sądów niż wiecowe. Norma, która pozwalała oprzeć werdykt sądowy wiecu na wskazaniach wyroczni, była już zapewne w państwie Karola Wielkiego prawnym anachronizmem. Tym bardziej jednak widzieć w niej wolno miarodajne świadectwo plemiennych, przedchrześcijańskich praktyk.

Nie w każdej sprawie zwracano się do wyroczni. Tytuł XIV prawa Fryzów wskazuje, że obrzędowe pytanie do bogów kierowano w sytuacjach szczególnie trudnych, gdy zawodziły inne środki postępowania sądowego. Podobnie było w sprawach politycznych. Rozmowa Ansgara z królem Olafem oraz przebieg późniejszej narady króla ze starszyzną wskazują, że bogów proszono o pomoc w podejmowaniu decyzji szczególnej wagi, obarczonych znacznym ryzykiem. Gdy sprawa była prosta, obywano się bez wróżebnych praktyk. Nie zmienia to postaci rzeczy: bogowie byli zawsze obecni na wiecu jako gwaranci sakralnego pokoju i jako źródło natchnienia dla zgromadzonych ludzi. Stali za każdą wiecową decyzją. Rola, jaką odgrywali na wiecu kapłani i wyrocznie, jest wymownym świadectwem nie-

rozłącznego związku między plemienną polityką i sądem a pogańskim *sacrum.*

Związek ten obejmował także wojnę. Przypomnijmy przenikliwe uwagi Tacyta o bogu, który – jak wierzyli Germanie – towarzyszył wojownikom idącym na wojnę, i o tym, że obecni na wyprawie kapłani z rozkazu tego boga, a nie wodza wojennego, mogą stosować przymus. Z tej przyczyny, z racji obecności bóstwa na wyprawie, wojownicy niosą do walki „jakieś wizerunki i godła" zabrane z leśnych sanktuariów (*effigiesque et signa quaedam detracta lucis in proelium ferunt*)[56].

Ze spostrzeżeniami rzymskiego historyka pokrywają się wiadomości Thietmara o świętych chorągwiach bojowych Luciców. Biskup merseburski wspomina o tych chorągwiach trzykrotnie. Pierwsza wzmianka pojawia się w opisie wyprawy Henryka II przeciwko Polsce w 1005 r. „Zanim nasi dotarli do Odry – zanotował Thietmar – połączyli się z nimi dnia poprzedniego Lucicy, idący za bogami, którzy poprzedzali ich w marszu" (*deos suimet precedentes subsequuti*). Chodzi tu oczywiście o niesione na czele lucickiego wojska chorągwie. Druga wzmianka występuje w zakończeniu opisu radogoskiej świątyni Swarożyca: „Znajdują się tam również chorągwie, których nigdzie stąd nie zabierają, chyba że są potrzebne na wyprawę wojenną, i wówczas niosą je piesi wojownicy" (*Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur*). Trzecią wzmiankę zapisał Thietmar niemal na gorąco, dotyczy ona bowiem incydentu między sojusznikami, który wydarzył się w 1017 r., czyli na rok przed śmiercią kronikarza: podczas oblężenia dolnośląskiej Niemczy pewien drużynnik margrabiego Hermana przebił kamieniem wizerunek bogini na lucickiej chorągwi. Towarzyszący Lucicom kapłani wnieśli skargę do Henryka II i otrzymali 12 „talentów" (funtów srebra?) tytułem okupu. Kiedy jednak w drodze powrotnej, podczas przeprawy przez Muldę, utonął drugi wizerunek tej bogini z doborowym oddziałem 50 wojowników, „pozostali [wojownicy] po powrocie do domu za namową złych ludzi chcieli wystąpić ze służby cesarza [czyli zerwać przymierze – K.M.], potem jednak na odbytym wspólnie wiecu przywódcy odwiedli ich od tego zamiaru"[57].

Thietmar nie znał Tacyta. Zapewne nie znał nawet kompilacji Rudolfa z Fuldy, który zresztą pominął 7 rozdział *Germanii* ze wzmianką o bojowych znakach ze świętych gajów. Nie ma cienia wątpliwości, że informacje Thietmara o lucickich „chorągwiach" pochodzą od naocznych świadków,

emisariuszy cesarza i niemieckich uczestników wspólnych z Lucicami wypraw wojennych. Nie brak w tych relacjach konkretów sprawiających wrażenie bezpośredniego, namacalnego kontaktu z przedmiotami bałwochwalstwa. Okazuje się na przykład, że termin *vexillum* (chorągiew) nie był całkiem ścisły. Skoro rzucony kamień mógł tę chorągiew przedziurawić, to musiała ona być naciągnięta przynajmniej na dwóch drzewcach, a nie zwisać na jednym. Dowiadujemy się też, że kapłani – jak u Tacyta – towarzyszyli lucickiemu wojsku podczas wyprawy i odgrywali na tyle ważną rolę, że chrześcijański cesarz nie pożałował okrągłej sumy, aby ułagodzić ich gniew.

Tacyt pisał, że Germanie zabierają swoje godła bojowe na wojnę ze świętych gajów (*detracta lucis*), z czego wynika, że w czasie pokoju przechowywano je w sanktuariach. Także pod tym względem zbieżność z Thietmarem jest całkowita. Świątynia radogoska była wprawdzie budynkiem, a starożytni Germanie, jak podkreślał Tacyt, nie zamykali swoich bogów w czterech ścianach. Ale gaje, z których Germanie zabierali na wojnę „jakieś godła i wizerunki", były jednak sanktuariami pod gołym niebem. Zresztą i Radogoszcz mieściła się w takim gaju: gród świątynny otaczała ze wszystkich stron „puszcza ręką tubylców nietknięta i jako świętość czczona" (*quam undique silva ab incolis intacta et venerabilis circumdat magna*)[58]. Kluczowa rola militarna plemiennego sanktuarium, gdzie pod strażą kapłanów przechowywano nieodzowne na wyprawie wojennej (*ad expeditionis necessaria!)* święte znaki bojowe – skąd musiała ruszać i dokąd musiała wrócić każda wyprawa – nie była lucicką czy połabską osobliwością. Zestawienie ze świadectwem Tacyta pozwala przypuszczać, że była to wspólna cecha ustrojów plemiennych Germanów i Słowian. Bóg – opiekun wspólnoty – wedle sugestywnego wyrażenia Tacyta, towarzyszył wojownikom na wyprawie.

Według Saksa Gramatyka Świętowit nie tylko wojował po nocach z wrogami swojej świętości, ale i w wymiarze doczesnym dysponował drużyną trzystu jeźdźców, która uczestniczyła w wyprawach Rugian i zdobyty przez siebie łup w całości składała w świątyni. Inne oddziały oddawały do świątynnego skarbca tylko trzecią część zdobyczy[59]. Analogia z drużyną książęcą jest kluczem do właściwego odczytania tej wiadomości: Świętowit zawsze walczył na czele swojego ludu, również wtedy, gdy jedynym celem wyprawy był łup. Inie tylko Świętowit. Z relacji Thietmara dowiadujemy

się, że podczas wyprawy w 1017 r. wraz z wizerunkiem lucickiej bogini utonął w wezbranych wodach Muldy doborowy oddział 50 wojowników. Była to drużyna przyboczna bogini, zapewne opiekunki jednego z lucickich plemion, i to nie Redarów, którzy przecież walczyli pod wodzą i pod znakiem Swarożyca. Pogańskie *sacrum* było nieodłączne zarówno od wojny, jak od wiecu.

Z racjonalistycznym sceptycyzmem podchodził do tego Henryk Łowmiański, skądinąd wielki historyk i znakomity badacz plemiennej Słowiańszczyzny. Instytucje kultowe połabskich Słowian, a nawet same bóstwa opiekuńcze traktował on w kategoriach poniekąd socjotechnicznych, jako stworzone przez elity tamtejszych plemion instrumenty kierowania ludem. Miałaby to być lucicka i obodrzycka osobliwość, efekt nieustannej konfrontacji z naporem chrześcijańskich potęg. W tym kontekście interpretował Łowmiański sakralną skarbowość tych plemion[60].

Wiarygodność informacji Saksa Gramatyka, Herborda czy Thietmara o przekazywaniu świątyniom pogańskim zwyczajowo określonej części łupów wojennych, napływie darów, a nawet trybutarnych świadczeń ludności jest poza sporem. Nie budzą wątpliwości szczegółowe opisy bogatych zasobów skarbców świątynnych. Wiadomości na ten temat pochodzą od samego arcybiskupa Absaloma i od współtowarzyszy biskupa Ottona z Bambergu, a więc od ludzi, którzy kierowali burzeniem świątyń i rozdawnictwem zgromadzonych tam bogactw. Tyle tylko, że nie była to pomorska, rugijska, połabska lub nawet słowiańska osobliwość. W 772 r., jak zanotowano w oficjalnych Rocznikach królestwa Franków, Karol Wielki po raz pierwszy wyruszył na podbój Saksonii, „zdobył gród Eresburg [w krainie Angarów], dotarł aż do [sanktuarium] Irminsula, zburzył samą tę świątynię i zabrał złoto i srebro, które w niej znalazł” (*ad Ermensul usque pervenit et ipsum fanum destruxit et aurum vel argentum, quod ibi repperit*, abstulit)[61].

Motywy starogermańskich wierzeń wykorzystane zostały, jak wiadomo, w narodowosocjalistycznej ideologii. Wybitny znawca staronordyckiego piśmiennictwa Klaus von See poświęcił analizie tych nadużyć demaskatorską książkę[62]. Ale pamięć o wstydliwej przygodzie badaczy germańskich starożytności z hitleryzmem rodzi także irracjonalne, traumatyczne reakcje. Są one widoczne w badaniach nad odległą przeszłością, którym żar ideologicznych polemik nie wychodzi na zdrowie. Także i Klaus von See uległ tendencji do ucieczki pod przeciwległą ścianę. W namiętnej polemice z Otto-

nem Höflerem i Walterem Baetke zakwestionował on sakralny charakter miru wiecowego i staroislandzkiej formuły *helga thing* wygłaszanej przy zagajaniu zgromadzenia.

Spór ten można by właściwie pominąć, zwłaszcza że klasyczny dorobek religioznawczych badań Jana de Vriesa wychodzi z polemik obronną ręką. Argumentacja Klausa von See w sprawie znaczenia wyrazu *heilagr* jest jednak warta refleksji. Chodzi o to, że termin ten służył do określenia nie tylko czegoś świętego (nienaruszalnego) w kręgu wierzeń. *Heilagr* oznacza również ochronę rzeczy świeckich, często zgoła przyziemnych. Za koronny przykład posłużyły Klausowi von See świnie na pastwisku, do którego właściciel świń nie miał prawa. Były tam *unhelgi*, pozbawione prawnej ochrony, można je zatem bezkarnie zabrać lub zabić. Klaus von See wnioskuje na tej podstawie, że terminy *heilagr, helgi* miały inne, szersze znaczenie niż *heilig* w dzisiejszej niemczyźnie. Trudno się z tym nie zgodzić, ale nie sposób zgodzić się z ostateczną konkluzją, jakoby wyraz ten mógł mieć już to sens sakralny, już to całkowicie laicki[63]. Semantyczna refleksja Klausa von See upoważnia raczej do całkiem innego wniosku: że w języku dawnych Germanów nie było odrębnych słów na określenie nietykalności rozumianej jako sakralny zakaz i nietykalności pojmowanej na sposób całkowicie świecki. Brak odrębnych słów daje się najłacniej objaśnić brakiem odrębnych pojęć. W systemie pojęciowym barbarzyńców – bo nie tylko o Germanów tu chodzi – nie mieściło się rozróżnienie *sacrum* i *profanum.*

Rozdział tego, co święte, od tego, co świeckie, przyszedł lub został narzucony wraz z chrześcijaństwem. W *Capitulatio de partibus Saxoniae* z 785 r., równocześnie z wprowadzeniem kary śmierci za uchylanie się od chrztu lub praktykowanie ciałopalnych obrzędów pogrzebowych, Karol Wielki postanowił, „aby nie odbywać w niedzielę sądowych wieców i zgromadzeń publicznych, chyba że zmusi do tego pilna konieczność lub zagrożenie wojenne, lecz niech wszyscy pospieszają do kościoła słuchać Słowa Bożego i modłów. (…); podobnie i w wielkie święta niech zbierają się, by służyć Bogu i Kościołowi, a świeckich zgromadzeń zaniechają”[64]. Żądanie przyjęcia Chrystusa w poczet czczonych bóstw było dla barbarzyńców do przyjęcia. Żądanie wyrzeczenia się własnych bogów i praktyk było dla nich wstrząsem, ale przynajmniej rozumieli, o co zwycięzcom chodzi. Nakazana przez zwycięzców separacja wiecu i kultu mogła wydać się Sasom nie tyle

straszna, ile absurdalna. Rozdzielenie nierozłącznej całości nie mieściło im się zapewne w głowie.

Król

Monarchiczne zwieńczenie organizacji plemiennej nie było u ludów germańskich i słowiańskich zjawiskiem powszechnym. Znaczna część plemion, o których pisał w *Germanii* Tacyt, nie miała królów. Bez wielkoplemiennego króla, jak też bez królów małoplemiennych obywali się Sasi w VIII stuleciu i Lucicy w wiekach XI i XII. Nie wydaje się, aby ten brak szczególnie upośledzał ich zdolność do podejmowania decyzji politycznych oraz ich sprawność wojenną. Akurat te dwa związki plemion stawiały wyjątkowo długotrwały i skuteczny opór chrześcijańskim potęgom ówczesnej Europy. Karol Wielki potrzebował 32 lat, żeby ostatecznie podbić Sasów. Plemiona lucickie, po zwycięskim wystąpieniu przeciwko Niemcom w 983-984 r., przez blisko dwa stulecia z powodzeniem broniły swojej niepodległości, tradycyjnego ładu i pogańskiego kultu. Król (książę) nie był więc nieodzownym ogniwem plemiennego ustroju politycznego. Był jednak ogniwem, które odegrało szczególnie doniosłą rolę historyczną. Przywództwo królewskie stało się zaczynem ustrojowych przekształceń, które doprowadziły do zastąpienia wspólnoty plemiennej przez państwo. Jakie aspekty tradycyjnych funkcji plemiennego króla mogły przyczynić się do tych przemian?

Plemię było wspólnotą, która swoją więź pojmowała w kategoriach sakralnych. Wystąpienie przeciwko wspólnocie karano jako świętokradztwo. Praktyki kultowe związane z wiecem i wojną opierały się na przekonaniu, że bogowie uczestniczą we wszystkich działaniach instytucji plemiennych. Przekonanie to rozciągało się na instytucję królewskiego przywództwa. Chodzi nie tylko o boską genealogię dynastycznych rodów. Otto Höfler i Jan de Vries solidnie uzasadnili tezę o sakralnym charakterze władzy germańskich królów. Koncepcja ta wywołała żywą dyskusję, ale jej zręby ostały się krytyce[65].

Nie kwestionując sakralnych cech plemiennego królestwa, Walter Schlesinger zwrócił uwagę na dobrze poświadczony w źródłach militarny charak-

ter tej instytucji. Wzmianka Tacyta, że Germanie dobierają królów wedle szlachectwa, a wodzów wedle męstwa (*reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt*), nasunęła ponadto Schlesingerowi myśl o dwóch przeciwstawnych modelach: „królestwa sakralnego" i „królestwa wojskowego" (*Heerkönigtum)*. Tropem tym poszedł także Reinhard Wenskus. Jego zdaniem społeczne i polityczne przemiany związane z późnoantycznymi migracjami spowodowały przekształcenie archaicznego „królestwa sakralnego" w dynamiczne, wodzowskie „królestwo wojskowe". W gruncie rzeczy była to tylko propozycja terminologiczna i pomysł pewnej typologii, ale w tym pomyśle zawarta była oryginalna wizja rozwoju władzy królewskiej u ludów germańskich[66].

Krucha podstawa źródłowa nie pozwala uznać tej wizji za coś więcej niż hipotezę. Nie przychylam się do niej, bo nie dostrzegam istotnych problemów, które na gruncie tej hipotezy zyskiwałyby nieosiągalne inaczej wyjaśnienie. „Królestwo sakralne" i „królestwo wojskowe" to z pewnością użyteczne konstrukcje pojęciowe, gdyż pomagają uporządkować chaotyczny zasób informacji. Nie musimy jednak podstawiać pod te dwa terminy odrębnych bytów. Moim zdaniem można mówić raczej o aspekcie sakralnym i aspekcie militarnym tej samej instytucji, tyle że zmienne koleje historii lub po prostu okoliczności, w jakich powstawały źródłowe zapisy, wysuwały na pierwszy plan już to sakralne, już to wojenne oblicze królewskiego przywództwa. W polu widzenia późnoantycznych źródeł pojawiali się wodzowie różnoplemiennych grup wojowników, którzy układami lub siłą instalowali się w obrębie cesarstwa i sięgali po tytuł królewski jako narzędzie integracji swojego ludu. Z tej szczególnej sytuacji nie powinniśmy jednak wnioskować o generalnej regule, wedle której miałaby się kształtować i przekształcać władza królewska w głębi *barbaricum*. Jeśli mamy szukać tych atrybutów plemiennego przywództwa, które ułatwiły tamtejszym germańskim i słowiańskim władcom przebudowę tradycyjnego ustroju, to może warto przyjrzeć się raz jeszcze prawom barbarzyńców. Może pozwolą one dotrzeć do wizerunku barbarzyńskiego króla w oczach współplemieńców, a nie w oczach rzymskich polityków, dowódców i pisarzy[67].

*

W polskiej historiografii, pracach popularnych i podręcznikach szkolnych utarł się obyczaj pojęciowego przeciwstawiania króla księciu. Nawyk ten przenosi do języka polskiego i absolutyzuje znaczenie, jakiego łacińskie wyrazy *rex* i *dux* nabrały od X w. w strefie wpływów niemieckiego cesarstwa. Gdy zajmujemy się stosunkami Bolesława Chrobrego z Magdeburgiem i Rzymem, problem koronacji wysuwa się na pierwszy plan. Kiedy jednak zamierzamy przyjrzeć się pogańskim korzeniom władzy monarszej i jej wizerunkowi w tradycyjnych kulturach barbarzyńskiej Europy, to łacińska tytulatura z czasów Ottona III i Sylwestra II będzie nam zawadzać jak końskie okulary.

Niemiecki synonim terminu *dux* brzmi *Herzog*. Jest to czcigodny starogermański wyraz *herizogo*, który wywodzi się od wyrażenia *Heer ziehen*, prowadzić wojsko, etymologicznie odpowiada więc słowiańskiemu wojewodzie, a nie księciu. Słowiański książę natomiast, czyli *kněg*, niemiecki *König*, angielski *king*, staroangielski *cyning*, staronordycki *kuningr*, starogermański *kuninga-z* i bałtyjski *kunigas* są bezspornie jednym wyrazem, tyle że rozmaicie wymawianym. Wywodzi się on z indoeuropejskiego rdzenia *gen, ken* (germańskie: *kun, kunja, kunjaz*), czyli ród, pochodzenie[68]. Nie widać powodu, dla którego etniczne różnice w wymowie tego słowa miałyby nas prowadzić do pojęciowego przeciwstawiania księcia (*kněg*) królowi (*König, kuning*).

W językach słowiańskich nie było innego określenia dla władcy. W germańskim kręgu językowym wyraz *kuning* upowszechnił się, wedle ogólnie przyjętego mniemania, dopiero we wczesnym średniowieczu, chociaż niektóre ludy posługiwały się nim dowodnie u schyłku starożytności. Ammianus Marcellinus wspomniał, że u Burgundów króla określa się słowem *hendinos* i zgodnie ze starym zwyczajem jest on usuwany, jeżeli pod jego przywództwem zabraknie wojennego szczęścia lub nie dopisze urodzaj (*apud hos generali nomine rex apellatur hendinos, et ritu veteri potestate remouetur, si sub eo fortuna titubauerit belli, uel segetum copiam negauerit terra*). Ów *hendinos* to najpewniej przekręcony przez rzymskiego historyka termin *kuninga-z*, a w każdym razie wyraz wywodzący się z rdzenia *gen, ken* lub *kun, kunja*. Burgundowie określali tak już w IV w. przywódcę, od którego oczekiwali, że zapewni swojemu ludowi przychylność bogów[69]. Etymologiczny związek tego terminu z więzią pokrewieństwa jest oczywi-

sty, ale nie spieszyłbym się z konkluzją, że chodziło tylko o dynastyczny charyzmat i wyłącznie o królewską rodzinę.

W kręgu germańskim pojęcie króla określano również terminem *thiudans* (gockie *thiudans*, staronordyckie *thiodann*, staroangielski *theoden*). Etymologia tego wyrazu jest przejrzysta: pochodzi od słowa *thiuda* (lud w znaczeniu etnicznym, plemię) z dodatkiem indywidualizującej i oznaczającej stosunek reprezentacji końcówki – *n*. Wenskus dopatrywał się pod tym określeniem tradycyjnego króla „sakralnego" i sądził, że jego miejsce zajął „wojenny" *kuning*. Jednak to tylko domysł, próba przypisania dwom starogermańskim wyrazom treści pojęciowych stworzonych przy biurkach historyków[70]. Słowo *thiudans* jako gocki odpowiednik greckiego tytułu *Basileus* pojawiło się po raz pierwszy u Wulfili, zostało więc zapisane w tym samym czasie, gdy Ammianus Marcellinus zanotował, że Burgundowie nazywają króla *hendinos*. Król zwał się w Anglii *cuning*. *Kronika Anglosaska* we wzmiance o wydarzeniach z 942 r. tytułowała jednak króla Eadmunda *Engla theoden*[71], a źródła nordyckie posługiwały się wyrazem *thiodann* jeszcze w XII i XIII w., chociaż równocześnie był tam w użyciu termin *konungr*.

Wygląda na to, że oba germańskie określenia króla współistniały przez długie wieki i nie oznaczały dwóch odrębnych pojęć, lecz były synonimami. Na uwagę zasługuje natomiast odmienność ich etymologii, odwołująca się do różnych aspektów królewskiego przywództwa. Wymowny jest zwłaszcza termin *thiudans*. Doszło w nim do głosu przekonanie, że król jest osobowym zwornikiem wspólnoty plemiennej. O tym, jak rozumiano ów związek króla i ludu, pouczyć może nie tyle sama etymologia wyrazów *thiudans* i *kuning*, ile analiza norm i kategorii tradycyjnego prawa. *Leges barbarorum* były już w tej książce analizowane, warto jednak niektórym normom przyjrzeć się ponownie, z innego niż dotychczas punktu widzenia. Z niektórych prerogatyw króla i ze sposobu ich przedstawienia da się bowiem wywnioskować, jak pojmowano więź między królem a jego współplemieńcami.

Kopalnią wiadomości na ten temat są przede wszystkim prawa Longobardów. Ich państwo w Italii zostało zbudowane bez udziału rzymskich elit, jako monarchia zdobywców. Warunkiem przetrwania tego państwa było zachowanie silnej więzi między królem a ogółem longobardzkich wojowników. Monarchia trzymała się więc uparcie tradycyjnych plemiennych wzo-

rów owej więzi, co znalazło wyraz zarówno w deklaracjach ideowych, jak i w kodyfikacjach norm prawnych. Tym się zapewne tłumaczy szczególne zainteresowanie longobardzkich kodyfikatorów mundem nad kobietami i królewskimi uprawnieniami w tej dziedzinie.

Rotari w rozdziale 204 edyktu stanowił, że żadna wolna kobieta żyjąca w jego królestwie według prawa Longobardów nie może żyć samowładnie, to znaczy *selbmundia*, lecz każda musi pozostawać pod władzą swoich męskich krewnych albo przynajmniej króla (*nisi semper sub potestatem virorum aut certe regis dobeat permanere*). Nie wolno jej też darować ani zbywać własnego mienia bez zgody tego, pod czyim pozostaje mundem.

Władza (*potestas*) króla nad kobietą, która nie ma naturalnych krewnych lub została uwolniona spod ich opieki, jest tu zwierzchnością szczególnego rodzaju. Nie należy jej mylić z publiczną, przede wszystkim sądową władzą króla nad ogółem wolnych mieszkańców królestwa. W tym wypadku chodzi o mund, który wcześniej sprawował nad kobietą ojciec, brat, stryj albo kuzyn, po zamążpójściu zaś mąż, a we wdowieństwie – spadkobierca zmarłego męża. Gdy ich zabrakło lub gdy okazali się moralnie niezdolni do opieki, władzę opiekuńczą nad kobietą przejmował po nich król.

Nie chodziło przy tym o ciążące na chrześcijańskim władcy obowiązki opiekuna wdów i sierot. Obowiązki takie musiałyby się odnosić do wszystkich wolnych kobiet. Tymczasem rozdział 204 edyktu dotyczył wyłącznie Longobardek. Mund nie był zresztą instytucją chrześcijańską, przeciwnie – wywodził się z tradycyjnej kultury pogańskiej i niekiedy kolidował z chrześcijańskimi normami dotyczącymi małżeństwa i rodziny. Z tej samej, przedchrześcijańskiej tradycji, wywodziła się też zasada, że w razie braku naturalnych krewnych uprawnionych do mundu nad longobardzką kobietą, w roli krewnego władzę opiekuńczą sprawuje nad nią król. Uszeregowany według bliskości łańcuch męskich krewnych, którzy mogli pełnić rolę mundoalda, zaczynał się od ojca lub brata, w przypadku mężatki zaś od męża, kończył się jednak zawsze na królu.

Kodyfikator wyraźnie zastrzegł, że rozdział 204 dotyczy tylko tych wolnych kobiet, które żyją według prawa Longobardów. Jest to zastrzeżenie wyjątkowe w edykcie, który był osobowym prawem tej grupy etnicznej i z zasady nie zajmował się nikim innym.

O Rzymiankach edykt nie mówił w tym wypadku także dlatego, że w stosunku do nich nie obowiązywał mund. W królestwie Rotariego prócz

Longobardów i Rzymian żyła jednak pewna liczba Gotów, a także imigrantów pochodzących z innych ludów germańskich. Część z nich zachowała swoje odrębne prawa. Zgodnie z tradycją prawną tych ludów kobieta powinna była, podobnie jak u Longobardów, pozostawać pod mundem swoich męskich krewnych. Sformułowane *explicite* zastrzeżenie, że rozdział 204 dotyczy wyłącznie kobiet żyjących według prawa Longobardów, nie przekreślało – rzecz jasna – odnoszących się do mundu norm prawa Alemanów ani – na przykład – burgundzkiej tradycji wittimonu. Nie chodziło też o przypomnienie ogólnej zasady osobowości praw etnicznych, lecz o konkret: król Longobardów mógł sprawować krewniaczą władzę opiekuńczą tylko nad kobietami ze swojego plemienia. W grę wchodzi zatem szczególny aspekt więzi plemiennej.

Król dziedziczył automatycznie mund nad longobardzką kobietą, jeżeli nie żył już nikt z męskich krewnych uprawnionych, z racji wystarczająco bliskiego pokrewieństwa, do opieki nad nią. Mund mógł przejść w ręce króla także z innych przyczyn. Wdowa miała u Longobardów zagwarantowane prawo do powtórnego zamążpójścia, pozostawała jednak pod opieką spadkobierców, krewnych zmarłego męża. Kandydat do jej ręki musiał więc od nich odkupić jej mund. Jeśli owi spadkobiercy odmówili przyjęcia zapłaty, a tym samym przekazania mundu, to praktycznie uniemożliwiali wdowie wyjście za mąż. Rozdział 182 edyktu Rotariego traktował to jako nadużycie władzy opiekuńczej. Wskutek takiego nadużycia – stanowił edykt – tracą oni władzę nad wdową: „I niech krewni pierwszego męża nie mają już jej mundu z tego powodu, że odmówili jej woli. Dlatego niech jej mund powróci do [jej] najbliższych krewnych, którzy poprzednio wydali ją za mąż. A jeżeli nie będzie prawowitych krewnych (*et si parentes non fuerint legitimi*), wtedy niech ten mund należy do królewskiego dworu”.

Rola króla jest tu analogiczna do roli krewnych z ojcowskiego rodu kobiety, którzy jednak mają pierwszeństwo w przejmowaniu mundu z niegodnych rąk. Podobnie jak przy dziedziczeniu, panujący pojawia się jako ostatnie ogniwo łańcucha. Poprzednie ogniwa uszeregowane są według stopni naturalnego pokrewieństwa.

Warto zauważyć, że wydanie kobiety za mąż i odstąpienie mundu mężowi nie było równoznaczne z zerwaniem więzi krwi i całkowitym wyrzeczeniem się honorowego nakazu opieki. Mężczyźni z ojcowskiego rodu mogli bronić przysięgą lub pojedynkiem sądowym kobiety oskarżonej przez męża

o to, że dybie na jego życie (*nam si illa negaverit, liceat parentibus eam pureficare aut per sacramentum, aut per camphionem, id est per pugna)*[72]. Kwestia jej winy lub niewinności była zarazem sprawą ich wspólnego honoru.

Krewni z ojcowskiego rodu przyjmowali też z powrotem pod swoją opiekę kobietę, wobec której mąż albo spadkobiercy zmarłego męża dopuścili się zbrodni albo ciężkiej zniewagi. Wtedy jednak jako równorzędny, a właściwie alternatywny opiekun pokrzywdzonej mógł wystąpić król. „Jeżeli ktoś, kto ma mund nad wolną dziewczyną lub niewiastą, wyjąwszy jej ojca lub brata – stanowił rozdział 195 edyktu Rotariego – targnie się na jej życie lub będzie chciał ją wbrew woli wydać za mąż, albo pozwoli ją gwałcić lub będzie do tego zachęcać, i zostanie to udowodnione, niech straci jej mund, i ona ma prawo wyboru jednej z dwóch dróg: albo powrócić do krewnych, albo poddać się pod opiekę dworu królewskiego, który będzie miał nad nią mund". Podobna norma obowiązywała, jeżeli mundoald – wyjąwszy ojca lub brata, których władzy nie kwestionowano w żadnych okolicznościach – rzucił na swoją podopieczną oszczerstwo, że jest cudzołożnicą lub strzygą. Oszczerca tracił wtedy mund, a znieważona kobieta sama decydowała, czy wrócić pod opiekuńczą władzę swoich krewnych, czy przejść pod mund królewski[73].

Dodatkowe światło na rolę króla rzuca rozdział 186 edyktu: „Jeżeli mężczyzna zada gwałt kobiecie i weźmie ją sobie za żonę wbrew jej woli, niech zapłaci 900 solidów kary, z czego połowę królowi, a połowę krewnym tej kobiety (…). A sama ta kobieta ma prawo (…) wybrać, kto będzie miał we władaniu jej mund – czy to ojciec, jeżeli ma ojca, czy brat, czy stryj, czy ręka króla". Król jest tu nie tylko alternatywnym, równorzędnym wobec naturalnych krewnych kandydatem do mundu. Jest też – na równi z jej ojcowskim rodem – stroną pokrzywdzoną i uprawnioną do zadośćuczynienia. Podobnie w wypadku porwania cudzej narzeczonej. Winowajca musiał „zapłacić krewnym dziewczyny lub temu, do kogo należał jej mund, 900 solidów, z czego połowę królowi, a połowę krewnym dziewczyny, to jest ojcu lub bratu albo tym, którzy są najbliżsi (…). Narzeczonemu zaś, którego swym uczynkiem ośmieszył i naraził na wstyd, ma zapłacić podwójną wartość *mety*, którą uzgodniono w dniu zaręczyn"[74]. Niefortunny narzeczony jest jakby na drugim planie. Musi zadowolić się podwójną wartością umówionej poprzednio ceny za mund. Ogromna kara 900 solidów należy się tym,

których honor został naprawdę splamiony: męskim krewnym z ojcowskiego rodu, sprawującym mund nad dziewczyną, oraz królowi.

Co miał do tego król? W razie umyślnego zabójstwa wolnej longobardzkiej kobiety (rozdział 201 edyktu Rotariego) połowa ogromnej kary 1200 solidów należała się „jej krewnym lub temu, do kogo należał jej mund, a połowa królowi". Za zatrzymanie i napastowanie wolnej kobiety na drodze, a więc za przestępstwo przeciwko czci, winowajca płacił 900 solidów kary, „z czego połowę królowi, a połowę temu (…) do kogo należał jej mund". Jeżeli mąż zabił „niezasłużenie" swoją żonę (*si maritus uxorem suam occiderit inmerentem, quod per legem non sit merita mori*), płacił karę 1200 solidów, w połowie jej krewnym, a w połowie królowi"[75].

Udziału króla w tych zadośćuczynieniach nie da się objaśnić w kategoriach publicznej kary za mir. Wysokość kar wskazuje wprawdzie na ich sakralny rodowód, ale to nie wyjaśnia szczególnej pozycji, jaką w przypadkach przestępstw naruszających cześć logonbardzkich kobiet zajmował król Longobardów. Nie dostawał on przecież ani solida z wergeldu wolnego współplemieńca płci męskiej. Nic też nie należało się królowi z kary 20 solidów, którą sprawca zatrzymania na drodze wolnego Longobarda mężczyzny płacił pokrzywdzonemu (Rotari, rozdział 27). Udział króla w zadośćuczynieniach za przestępstwa przeciwko życiu i czci longobardzkich kobiet nie wiązał się też ze sprawowaniem nad nimi mundu. Miały one innych mundoaldów. W rozdziale 200 mowa nawet o zabójstwie popełnionym przez męża, czyli niewątpliwego mundoalda ofiary. Płacił on wergeld swojej żony, czyli wspomniane 1200 solidów, w połowie jej krewnym, a w połowie królowi. Sytuacja króla była tu analogiczna do sytuacji krewnych z ojcowskiego rodu zabitej kobiety. Oni też nie mieli nad nią mundu. Sami go niegdyś odstąpili zabójcy. Z racji pokrewieństwa zachowali jednak więź z kobietą ze swojego grona. Dlatego mogła ona w pewnych okolicznościach powrócić pod ich mund, jeżeli zaś została niewinnie zabita przez męża, to należał im się okup jako pokrzywdzonym – ciągle z tej samej racji pokrewieństwa. Z jakiej jednak racji dokładnie takie same prerogatywy honorowej opieki wraz z możliwością przejęcia mundu należały się w tych samych okolicznościach królowi?

Rozdział 189 edyktu Rotariego brał pod uwagę dwa możliwe rozstrzygnięcia konfliktu wokół dobrowolnego stosunku seksualnego niezamężnej kobiety z wolnym mężczyzną. Jeżeli doszło do ugody i małżeństwa, uwo-

dziciel oprócz ceny za mund płacił dotychczasowym opiekunom kobiety 20 solidów *pro culpa, id est anagrift*. W takim wypadku król nie ingerował. Jeżeli jednak nie doszło do zmazania hańby przez małżeństwo, uwodziciel musiał zapłacić 100 solidów poszkodowanym na honorze mężczyznom: 50 solidów krewnym i drugie tyle królowi. W stosunku do dziewczyny prawo zwyczajowe było w takiej sytuacji bardziej bezwzględne: „krewni mają prawo wywrzeć na niej zemstę" (*potestatem habeant parentes in eam dare vindictam*). Oznaczało to, że mogą oni, a nawet powinni zabić tę, która ich zhańbiła, a gdyby nie spełnili okrutnego obowiązku honoru, inicjatywę przejmował król: „Jeżeli zaś [męscy] krewni zaniedbają lub nie zechcą dokonać na niej zemsty (*et si parentes neglexerint aut noluerint in ipsa dare vindictam*), wówczas gastald lub skuldahis ma prawo ją zabrać pod rękę króla i postąpić z nią tak, jak się królowi spodoba". Zapewne królowi podobało się raczej obrócić jawnogrzesznicę w niewolę i korzystać z jej pracy, niż ją zgładzić, ale obrócenie w niewolę traktowano wówczas jako paliatyw śmierci.

Należy podkreślić, że król nie miał w tym wypadku mundu nad kobietą. Wszystkie okoliczności wskazują jednak, że uchodził on, wraz z mundoaldem i jego współrodowcami, za stronę poszkodowaną przez uwiedzenie wolnej, niezamężnej Longobardki. Dlatego przypadała mu połowa kary 100 solidów, będącej ewidentnie okupem składanym przez uwodziciela stronie pokrzywdzonej i uprawnionej do zemsty. Dlatego też król uczestniczył na swój sposób w odwecie na nierządnicy. Odwet ten nie był spełnieniem wróżdy między dwoma rodami, lecz wewnętrzną sprawą jednego rodu: krwawym rozrachunkiem z kobietą, która splamiła honor własnej grupy krewniaczej. Można powiedzieć, że była to sprawa ściśle rodzinna. A jednak dotyczyła króla tak dalece, że wkraczał on, by wymierzyć karę kobiecie, którą naturalni krewni oszczędzili.

Nasuwa się wniosek, że w tradycyjnej kulturze, której częścią były normy zwyczajowego prawa Longobardów, król sprawował zwierzchnią władzę opiekuńczą nad wolnymi kobietami, ponieważ wszyscy współplemieńcy traktowali go jak wielkiego krewniaka. Czy można sądzić, że podobnie rozumiały rolę króla inne ludy barbarzyńskie?

Prawo salickie nie zajmowało się mundem. Stanowiło jednak w tytule LXIV że przy powtórnym zamążpójściu wdowy pretendent do jej ręki musi dać jednemu z krewnych opłatę pierścienną (*reipus*) wartości 3 solidów i 1

denara. Wręczenie tej opłaty następowało na wiecu przed obliczem tungina, który musiał na tę okazję wystąpić z tarczą, po uprzednim wywołaniu na tym samym wiecu (in *ipso mallo*) trzech innych spraw. Byłyby to normy o charakterze obrzędowym, co wskazuje na archaiczną metrykę opłaty pierściennej. Przysługiwała ona jednemu z kolejno wyszczególnionych krewnych wdowy, a w ich braku – jednemu z krewnych zmarłego męża, pod warunkiem, że to nie jemu przypadł spadek. Pominięto więc syna jako oczywistego spadkobiercę, a na pierwszym miejscu wśród pretendentów do opłaty z mężowskiego rodu wymieniono brata. Jeśli zmarły nie miał brata lub jeśli nie pozostawił synów, wskutek czego brat odziedziczył spadek, *reipus* należał się krewnym bocznym: „Wtedy ten, kto poza wyżej wspomnianymi (…) okaże się najbliższy pokrewieństwem, aż do szóstego stopnia, pod warunkiem, że nie obejmuje spadku, otrzymuje *reipus*. A już po szóstym stopniu pokrewieństwa, gdy okaże się, że nikogo nie ma, sam reipus lub roszczenie z jego powodu będzie należeć do skarbu królewskiego" (*Iam post sextum genuculum si non fuerint, in fisco reipus ipse vel causa, quae inde orta fuerit, colligatur*).

Tekst ten omawiałem już szczegółowo w rozdziale II tej książki. Przypomnę tylko, że rachowanie stopni pokrewieństwa rozpoczęto w tym wypadku po bracie, faktycznie więc mamy do czynienia ze skalą siedmiostopniową, w której najbliżsi – syn, brat i ojciec – stanowili pierwsze ogniwo. Powtarzające się za każdym razem zastrzeżenie: „jeżeli nie obejmie spadku po zmarłym", wskazuje, że łańcuch krewnych zmarłego męża, którzy mogliby pretendować do opłaty pierściennej, pokrywał się z łańcuchem potencjalnych spadkobierców.

Reipus nie był jednak składnikiem spadku. Był zapewne reliktem opartych na pokrewieństwie lub powinowactwie uprawnień opiekuńczych, które wyrażały się w swoistej kontroli nad powtórnym zamążpójściem wdowy. Gdyby krewnych i powinowatych zabrakło, ich miejsce zajmował król. Stanowił on jakby dodatkowe, ósme ogniwo łańcucha pokrewieństwa określonego w tytule XLIV terminem *parentilla.*

Termin ten występuje ponownie w tytule LX prawa salickiego: *De eum, qui se de parentilla tollere vult*. Również w tym wypadku akt prawny dokonywał się na wiecu poprzez czynności o rytualnym charakterze. Człowiek, który stojąc przed tunginem złamał nad swoją głową trzy olchowe kije i wypowiedział sakramentalną formułkę o zerwaniu wszelkich więzi ze

swoim rodem, znajdował się odtąd w takiej sytuacji, jakby w ogóle nie miał krewnych. Nie oznaczało to jednak braku przynależności i praw. Człowiek ów nie stawał się banitą. Pozostawał nadal uczestnikiem etniczno-prawnej wspólnoty Franków, na czele której stał król. Co więcej, stosunek tej osamotnionej jednostki do króla nosił znamiona zastępczego pokrewieństwa. W razie zabójstwa żaden z naturalnych krewnych nie był już zobowiązany ani uprawniony do zemsty, ale rolę mściciela przejmował król. Dlatego do skarbu królewskiego należał wergeld – okup za zemstę.

W odróżnieniu od należnej skarbowi królewskiemu publicznej kary za złamanie miru przez zabójcę, podpalacza lub złodzieja, wergeld należał do krewnych podobnie jak sama wróżda oraz mund i omawiany wcześniej *reipus*. Przejmowanie tych prerogatyw w razie konieczności przez panującego należało, jak się zdaje, do jego tradycyjnej roli w społecznościach plemiennych. Gdy z przyczyn naturalnych lub w wyniku zerwania prawnych więzi krwi zabrakło człowiekowi oparcia wśród krewnych, jego oparciem stawał się król: wielki krewniak wszystkich współplemieńców.

Koncepcję „wielkiego krewniaka” przedstawiałem dotychczas jako interpretację, która łączy szczegółowe normy edyktu Rotariego i prawa salickiego w logiczną całość i proponuje dla nich wspólne objaśnienie. Takie interpretacje mają w historiografii status hipotez. Wydaje się jednak, że w tym wypadku możemy pójść o krok dalej, gdyż dysponujemy wczesnośredniowiecznym źródłem, które rolę króla wobec współplemieńców określa wprost w kategoriach pokrewieństwa. Nie jest to zapis normy prawnej, lecz coś w rodzaju ideologicznej deklaracji: wierszowana pochwała króla Eadmunda, umieszczona w rękopisie „A” *Kroniki Anglosaskiej* pod 942 r. Król został tam określony uroczystymi słowami: *„Engla theoden, maega mundbora”*[76].

Theoden to starogermański *thiudans*, tytuł królewski urobiony od wyrazu *thiuda* (lud w sensie etnicznym, czyli plemię) przez dodanie indywidualizującej końcówki – *n*, jakby cała wspólnota plemienna ucieleśniła się w jednej osobie. Wyrażenie *maega mundbora* rozwija, a raczej konkretyzuje treść pojęciową oznaczoną terminem *theoden*, wskazuje bowiem na szczególny aspekt wspólnoty plemiennej i królewskiej funkcji. Staroangielski wyraz *maega* oznaczał krewnych lub ród; *mundbora* zaś to opiekun, obrońca, przy czym chodzi głównie o mund nad kobietami i nad nieletnimi. *Maega mund-*

bora to zatem, dosłownie rzecz biorąc, „opiekun rodów” lub „opiekun krewnych”.

Nie chodziło przy tym o stosunki w królewskiej rodzinie, lecz o stosunek króla do całej zbiorowości określonej wyrazem *Engla*. Była to ogólna nazwa wszystkich Anglosasów. Kronikarz tak dobierał słowa, aby króla Wessexu uczynić zwornikiem tej ponadplemiennej wspólnoty. Było to zjawisko nowe, zarodek więzi narodowej, którą jednak wyrażano i propagowano w kategoriach tradycyjnej, plemiennej kultury. Zyskujemy dzięki temu cenną okazję, by przyjrzeć się tym archaicznym kategoriom.

Określenie „opiekun rodów” lub „opiekun krewnych” oznaczało stosunek króla do ogółu współplemieńców. Zauważmy, że pojęcie pokrewieństwa zawarte było nie tylko w słowie *maega*, ale i w słowie *mundbora*. Ten ostatni termin, podobnie jak longobardzki *mundoald*, odnosił się przecież do opieki krewniaczej. Połączenie dwóch słów – *maega mundbora* – wyrażało ideę pokrewieństwa łączącego królewskiego opiekuna z podopiecznymi.

W rozumieniu tradycyjnych społeczeństw europejskiego *barbaricum* więzy krwi były prawzorem wszelkich więzi społecznych. Zwierzchność pana nad litem traktowano jak ojcowską władzę nad niepełnoletnim synem. Pan, który wyzwolił niewolnika, ale zachował nad nim patronat, miał odtąd żyć z wyzwoleńcem na takich zasadach prawnych, „jak gdyby z bratem albo z innym swoim krewnym wolnym Longobardem”. Więź plemienną też rozumiano jako wspólnotę krwi. Longobardowie dość długo po formalnej chrystianizacji zachowywali przekonanie, że są adopcyjnymi potomkami Wotana. Patronimiczne nazwy słowiańskich Luciców, Obodrzyców, Dziadoszyców, Wiatyczów, Radymiczów, Krywiczów wydają się świadectwem wiary w pochodzenie od mitycznego wspólnego praojca. Anglosasom wystarczyło przekonanie, że ich królowie wywodzą się od Wotana[77], aby wierzyć we własne pokrewieństwo z germańskim bogiem wojowników. Te plemiona, które miały króla, traktowały go jako zwornik swojej wspólnoty (*thiudans*). Rozumiejąc zaś tę wspólnotę w kategoriach mitycznego pokrewieństwa, uznawały króla za „wielkiego krewniaka sprawującego opiekę nad ogółem współplemieńców” (*maega mundbora*). Być może właśnie z tym wyobrażeniem, a nie z dynastycznym charyzmatem, wiązało się wspólne określenie przywództwa królewskiego w językach Germanów, Słowian i Bałtów: *kuninga-z, kněg, kunigas.*

*

Walter Schlesinger i Reinhard Wenskus nie mylili się, traktując plemienne królestwo jako instytucję militarną. Plemię było istotnie wspólnotą wojowników, chociaż nie u wszystkich ludów barbarzyńskich ten aspekt organizacji plemiennej znalazł czytelny wyraz w spisach tradycji prawnej. Informacje źródeł są tu zadziwiająco szczupłe. Militarny charakter więzi między królem a ludem doszedł do głosu przede wszystkim w prawach Longobardów.

W pierwszym zdaniu edyktu Rotariego czytamy, że został on ogłoszony „w siedemdziesiątym szóstym roku po przybyciu do Italii Longobardów, dokąd zostali przyprowadzeni przez bożą moc pod panującym ówcześnie królem Alboinem". Nieco dalej, w legitymizującym prawo spisie władców figuruje „jedenasty [król], Al boin syn Audoina, który – jak to wyżej powiedziano – przyprowadził wojsko do Italii" (*qui exercitum, ut supra, in italia adduxit*). Słowa „jak wyżej" (*ut supra*) odwołują się do tego fragmentu prologu, w którym mowa o przyprowadzeniu do Italii Longobardów. Zamienne posługiwanie się etnicznym określeniem ludu (*Langobardi*) i technicznym określeniem wojska (*exercitus*) nie było dziełem przypadku. Oficjalny prolog edyktu był tekstem nacechowanym ideologicznie, w którym słowa dobierano z rozmysłem. To, że lud i wojsko potraktowano w tym tekście jako synonimy, było swojego rodzaju demonstracją ideowych i ustrojowych podstaw królestwa.

Tej uroczystej równoznaczności ludu i wojska odpowiadała zresztą w poszczególnych normach kodyfikacji Rotariego i jego kontynuatorów równoznaczność terminów *liber homo – quis langobardus, exercitalis i arimannus*. W tym wypadku chodzi już nie o solenne deklaracje, lecz o codzienną praktykę, a w każdym razie o normy prawa rzeczywiście egzekwowane przez sądy i władzę królewską. Zgodnie z tymi normami każdy wolny Longobard był wojownikiem, musiał więc posiadać broń i stawać na wyprawy.

Tropiąc ślady tej równoznaczności, zwróciliśmy uwagę na rozdziały 371 i 373 edyktu Rotariego. Chodziło w nich o materialną odpowiedzialność za zbrodnie popełnione przez królewskich niewolników. W prawie Longobardów obowiązywała generalnie reguła, że karę za niewolnika płaci jego pan. Rozdział 371 wprowadzał od tej reguły wyjątek w oczywistym interesie królewskiego skarbu: w razie popełnienia najcięższych zbrodni, „za które

na wolnych sprawców i na niewolników innych ludzi [w tym ostatnim wypadku faktycznie na panów – K.M.] nakłada się karę 900 solidów (…) niewolnik królewski ma być ukarany śmiercią i nie należy domagać się 900 solidów od królewskiego dworu". Wyjątek ten dotyczył jednak tylko najcięższych zbrodni. Za wszystkie inne przestępstwa popełnione przez niewolników panującego skarb królewski ponosił odpowiedzialność na powszechnie obowiązujących zasadach. Dla uniknięcia nieporozumień zapisano to wyraźnie w rozdziale 373: „Jeżeli niewolnik królewski (…) dopuści się jakiegokolwiek pomniejszego przestępstwa, płaci się tak samo, jak za [niewolników] należących do innych wojowników" (*Si servus regis* […] *culpa minorem fecerit, ita componat, sicut aliorum exercitalium, quae supra decreta sunt, conponuntur*).

Tym razem nie interesują nas niewolnicy, lecz terminologia dotycząca ich panów. Najpierw ustanowiono, że w pewnych wyjątkowych sytuacjach niewolnicy króla będą traktowani inaczej niż „niewolnicy innych ludzi", a potem potwierdzono, że poza tymi wyjątkami niewolnicy króla mają być traktowani tak samo, jak „niewolnicy innych wojowników". Nie ulega wątpliwości, że wyrażenia „inni ludzie" w rozdziale 371 oraz „inni wojownicy" w rozdziale 373 oznaczają tę samą kategorię osób. I nic w tym dziwnego. Mowa o posiadaczach niewolników, czyli o wolnych ludziach żyjących według prawa Longobardów (wolnymi Rzymianami edykt się nie zajmował). Każdy wolny Longobard był w oczach kodyfikatora wojownikiem, przeto zamienne posługiwanie się terminami *liber homo* i *exercitalis* należało do redakcyjnej rutyny. Szczęśliwym dla nas trafem jedno z tych rutynowych sformułowań rzuca światło na miejsce króla w systemie pojęciowym redaktora edyktu.

Chodzi o rozróżnienie *servi regis – servi aliorum exercitalium.* Nadworny skryba Rotariego posłużył się tym określeniem bezrefleksyjnie. Miał na myśli niewolników, chodziło mu o jasne sformułowanie dotyczącej ich normy prawnej i wcale nie zamierzał wypowiadać się o charakterze stosunków między królem a ogółem longobardzkich wojowników. Matryca pojęciowa „król i [wszyscy] inni wojownicy" jest jednak bez jakiejkolwiek intencji, *implicite* wpisana w jego słowa. Dla redaktora edyktu było rzeczą oczywistą, że król jest jednym z wojowników – uczestnikiem, a nie tylko panem orężnej wspólnoty plemienia.

We wspólnocie tej król zajmował oczywiście najwyższą pozycję: był ogniwem spajającym całość. Ważną informację na ten temat ujawnia mimochodem *Notitia de actoribus regis (Notacja o włodarzach*) Liutpranda. W piątym rozdziale tego edyktu władca przypomniał o zakazie kupowania mienia przynależnego do królewskiego majątku od jego administratorów, a także od królewskich niewolników lub aldiów. Liutprand lubował się w komentowaniu własnych edyktów. Również tym razem normie towarzyszył moralizatorski komentarz: król zarzucał arimanom, którzy z chciwości nabywają nielegalnie monarszą własność, że są niewdzięcznikami i krzywoprzysięzcami. Niewdzięcznikami – bo przecież „my darowaliśmy wolnym arimanon to, (…) co według dawnego edyktu należało się prawnie nam i naszym dworom" (*quia nos illum relaxavimus a livero eremmanos, quod nobis in curtes nostras secundum antiquo edicto legibus pertinebat*). Albowiem, jeśli kto pozostawił tylko jedną córkę, dziedziczyła ona tylko trzecią część ojcowskiego mienia, a dwie trzecie, jeśli nie było bliskich krewnych (męskich), przypadały skarbowi. A jeżeli kto miał dwie córki lub więcej, otrzymywały one tylko połowę spadku po ojcu, a drugą połowę skarb królewski. A oto teraz my z tego wszystkiego (…) zrezygnowaliśmy. Niech więc każdemu wystarczy jego majątek (…)". Tymczasem niektórzy, jakby im nie dość było tej łaskawości, występnie sięgają po królewską własność. Nawiasem mówiąc, w rozdziałach 1-4 edyktów Liutpranda, gdzie rozszerzono uprawnienia spadkowe córek, spadkodawca określony został jako *quis Langobardus*. Nie ma zatem wątpliwości, że „wolny wojownik" (*liver eremmanus*) z *Notycji o włodarzach* jest identyczny z każdym wolnym Longobardem.

Ów *liver eremmanus*, gdy nielegalnie kupuje królewską własność, jest według Liutpranda winien także zbrodni krzywoprzysięstwa (*insuper et in periurii reatum nobis conparuit pertinere),* „bo przecież przysięgał, że będzie nam wierny. A cóż to za wierność, gdy on wchodzi w zmowę z gastaldem albo z włodarzem, albo z aldem lub z niewolnikiem i zagarnia nasze mienie wbrew naszej woli?"[78].

Gdyby nie przelane na pergamin i dołączone do Edyktu o włodarzach wyrazy królewskiego oburzenia, nic byśmy nie wiedzieli o przysiędze wierności królowi, którą każdy wolny Longobard składał jako wojownik. Liutprand jej nie wprowadził, tylko się na nią powołał. Milczą o niej także edykty poprzedników Liutpran da. Nie była to zatem nowość zadekretowa-

na przez Rotariego lub Grimoalda. Nie chodzi tu też o normę pisanego prawa, lecz o odwieczny, tradycyjny rytuał. Ze słów Liutpranda wynika, że przysięga była powszechna: obejmowała wszystkich wolnych Longobardów, nie wiązała się zatem ani z rzekomą osiadłością na królewskiej ziemi, ani z nawiązaniem osobistej więzi drużynniczej (*gasindiatu*). Przysięga składana przez ogół współplemieńców mężczyzn wyrażała stosunek między królem a jego ludem jako wspólnotą wojowników. Sam król był, jak wspomniano mimochodem w edykcie Rotariego, jednym z wojowników, uczestnikiem owej wspólnoty, a zarazem jej zwornikiem, instytucją scalającą.

Na wierność królowi nie przysięgały – rzecz jasna – kobiety ani dzieci. Była to przysięga wojownika, wymagająca dojścia do lat sprawnych, a więc rodzaj inicjacji wprowadzającej młodego mężczyznę do orężnej i politycznej wspólnoty plemienia. Warto przytoczyć słowa Tacyta dotyczące takiej inicjacji u starożytnych Germanów: „Lecz nosić broni według zwyczaju nie wolno nikomu dopóty, aż plemię (*civitas*) nie uzna go za zdolnego. Wtedy na tym samym zgromadzeniu [in *ipso concilio*, na opisanym w poprzednim rozdziale plemiennym wiecu sądowym – K.M.] albo któryś z naczelników, albo ojciec, albo krewni ozdabiają młodzieńca tarczą i włócznią. To jest u nich odpowiednikiem togi, to jest pierwszym młodzieńczym zaszczytem. Do tej chwili uchodzili za część domu rodzinnego, a odtąd – za część rzeczypospolitej” (*ante hoc domus pars videntur, moxrei publicae*)[79]. O przysiędze Tacyt nie wspomina. Królewska forma przywództwa istniała zresztą w jego czasach tylko u niektórych germańskich plemion. Wydaje się jednak, że przysięga wierności królowi, którą każdy wolny Longobard musiał złożyć, gdy dorósł do lat sprawnych i stawał się wojownikiem, mogła być najłacniej składana w okolicznościach podobnych do opisanych przez Tacyta. Rzymski historyk lub jego przenikliwy informator zwrócił uwagę na przełomowe znaczenie obrzędowej inicjacji wojownika: otrzymując oręż, stawał się uczestnikiem plemiennej wspólnoty (*pars rei publicae*). Sakralny akt przysięgi na wierność królowi miał podobne znaczenie. Wprowadzał on młodzieńca do wspólnoty longobardzkich wojowników, którą konstytuował związek każdego arimana z wielkim wojownikiem: królem.

*

W całej średniowiecznej Europie, od monarchii Karolingów po monarchię Rurykowiczów, panujący nadawali swoim faworytom i Kościołowi na własność połacie ziemi niczyjej. Prawo władcy do czynienia takich nadań i – szerzej rzecz ujmując – do dysponowania gruntami, których dotychczas nikt nie uprawiał, przyjęto nazywać regale ziemnym. Jest to termin gabinetowy, nazwa stworzona przez uczonych. Nie kwestionuję jej przydatności. Nazwa jednak, choćby najlepiej dobrana, nie zastąpi wyjaśnienia. Zakres regale ziemnego jest sporny, a jego geneza pozostaje problemem otwartym.

Ziemia niczyja bywała przecież całkiem legalnie zawłaszczana bez jakichkolwiek monarszych nadań. Dokonywało się to w trybie określanym w źródłach germańskim terminem *bifang* lub jego łacińskim odpowiednikami (*comprehensio, captura*). Słowiański synonim tego wyrazu brzmiał *zaimka* i oznaczał taką samą praktykę, nieźle poświadczoną w polskich źródłach już na przełomie XII i XIII w. Przypomnę, że prawo do *bifangu* przysługiwało uczestnikom wspólnoty sąsiedzkiej i zamykało się w obrębie jej terytorium. Każdy, kto miał na tym terytorium własną ziemię lub chociaż siedlisko, miał prawo – w proporcji do rozmiarów posiadanej własności – zajmować pod karczunek i uprawę ziemię niczyją oraz korzystać z użytków leśnych pasterskich i wodnych. Nikt inny nie był do tego uprawniony. Królewskie nadania ziemi niczyjej, którą obdarowany zamierzał dopiero zagospodarować, równały się więc udzieleniu przez panującego prawa do *bifangu* człowiekowi spoza lokalnej wspólnoty.

Warto może przypomnieć, w jaki sposób opat Liudger z Werden uzyskał w 800 r. możność zajęcia pod karczunek leśnego gruntu na terenie, gdzie sam nie miał prawa bifangu. Trzej bracia: Efurwin, Hildirad i Irminwin, którzy mieli tam „własną dziedzinę i prawo do użytków leśnych” (*propriam hereditatem et dominationem in silva*), przekazali opatowi „ten bifang, który pragnął tam mieć sam Liudger, i Hildirad w naszym [czyli wszystkich trzech braci] imieniu zajął go i oznakował” (*comprehensionem illam, quam ipse Liudgerus ibi desiderauit… Hildiradus in nostro nomine comprehendit simul et consignauit*)[80]. Tym sposobem uprawnieni mogli użyczyć swego prawa do bifangu nieuprawnionemu.

Mogło to jednak spotkać się ze sprzeciwem innych sąsiadów. Omówione już w rozdziale V normy prawa salickiego (tytuł XLV i *extravagans XI-B*) stanowiły, że mimo zaproszenia ze strony jednego lub kilku gospodarzy sprzeciw (*testatio*) jednego choćby spośród miejscowych miał moc wiążą-

cą. Przybysz musiał się wynieść lub był wysiedlany przez grafa, tracił dorobek i płacił 30 solidów kary. Społeczność sąsiedzka miała prawo wyłączności do użytków położonych na jej terytorium. Była to grupa zamknięta, ekskluzywna, dopuszczająca obcego na swój teren tylko pod warunkiem ogólnej, jednomyślnej zgody.

Kodyfikacja Chlodwiga respektowała tę zasadę z jednym, znamiennym wyjątkiem. W tytule XIV, paragraf 4 zabroniono korzystać z tradycyjnego prawa do sprzeciwu, jeżeli upoważnienie do osiedlenia się pochodziło nie od któregokolwiek z sąsiadów, lecz od samego króla: gdy człowiek pragnący osiedlić się „będzie miał (na to) królewski przywilej i okaże go na publicznym wiecu, a ktoś [z miejscowych] ośmieli się sprzeciwiać królewskiemu rozporządzeniu (…) zostanie zasądzony na karę 200 solidów".

Sytuacja, o której mowa, odpowiada w istocie temu, co później występuje w dokumentach jako nadanie przez panującego ziemi niczyjej. Prawo salickie nazywa to jednak zezwoleniem na osiedlenie i stawia króla w sytuacji analogicznej do sąsiadów, którzy zapraszają obcego do wsi. O tym, że w taki właśnie sposób rozumiano w tym wypadku rolę króla, upewnia zbieżność terminologiczna z tytułem XLV (*migrare*, *testare*) oraz procedura sprzeciwu obrócona przeciwko przybyszowi. Panujący został tu przedstawiony nie jako nadawca, działający na podstawie zwierzchniego prawa do wszelkiej ziemi nie zawłaszczonej przez innych, lecz jako sąsiad dysponujący bez ograniczeń prawem do bifangu i użyczający tego prawa komuś spoza lokalnej wspólnoty. Każdy z sąsiadów mógł zaprosić obcego, ale musiał liczyć się ze sprzeciwem. Król, jak widać, postanowił sprzeciwu nie tolerować.

Sam król nigdzie nie był obcym. Wielki krewniak wszystkich współplemieńców i towarzysz broni wszystkich wojowników był także wielkim sąsiadem, uczestnikiem każdej lokalnej wspólnoty. Jako pierwszy z wojowników zatrzymywał on dla siebie pokaźną część wojennych łupów, w tym zdobycznego bydła i brańców. Było to nie tylko źródło żywego towaru, ale także rezerwuar niewolnej siły roboczej i siły pociągowej. Niewolnicy króla karczowali i brali pod uprawę ziemię dziewiczą, przekształcając ją w królewską własność. Na własny użytek król korzystał z prawa do bifangu wszędzie, bez terytorialnych ograniczeń, jako wielki sąsiad wszystkich współplemieńców. Mógł też użyczać tego prawa innym, pozwalając swoim wiernym współpracownikom i wojownikom rozszerzać ich majątki poza ra-

mami ich macierzystych wspólnot sąsiedzkich. Nasilenie tego zjawiska na progu państwowości musiało wywołać w lokalnych społecznościach poczucie zagrożenia i opór. Sięgano bez wątpienia po tradycyjny instrument sąsiedzkiego sprzeciwu zamykającego obcemu dostęp do wspólnoty. Tytuł XIV, 4 paragraf prawa salickiego zakazywał stosowania tego instrumentu przeciwko ludziom, których na terytorium wspólnoty sąsiedzkiej wprowadzał sam król. Drakońska wysokość kary – 200 solidów, suma równa wergeldowi wolnego Franka – wskazuje, że było to ograniczenie świeżej daty. Narzucano je społecznościom sąsiedzkim w gorącej, konfliktowej atmosferze, aby złamać opór, na jaki natrafiało rozszerzenie prerogatyw panującego.

Moim zdaniem tak właśnie rodziło się regale ziemne. Wraz z pozbawieniem sąsiadów tradycyjnego prawa sprzeciwu wobec wprowadzania przez panującego obcych właścicieli na teren wspólnoty król mógł użyczać bifangu, komu chciał i gdzie chciał. Utorowało to drogę przekonaniu, że władca ma prawo nie tylko sam zajmować, ale i swobodnie rozdawać ziemię, która nie należy do żadnego innego właściciela.

Jest to oczywiście hipoteza. Szczupłość informacji źródłowych nie pozwala orzekać w tej sprawie czegokolwiek z poczuciem pewności. Koncepcja króla jako wielkiego sąsiada wszystkich współplemieńców powinna mieć w debacie historyków prawo obywatelstwa, gdyż pozwala objaśnić genezę niektórych prerogatyw zaliczanych do regale ziemnego bez popadania w sprzeczność z informacjami źródeł. Pod tym względem nie ustępuje ona chyba hipotezom Henryka Łowmiańskiego, który wyprowadzał regale ziemne z domniemanych uprawnień rzeczowych wspólnoty plemiennej, lub Karola Buczka, przekonanego o bardzo szerokim zakresie zwierzchnich praw panującego do ziemi[81].

Kategoria regale ziemnego odegrała w historiografii doniosłą rolę, ale trudno oprzeć się wrażeniu, że służyła też jako wytrych otwierający wszystkie drzwi i tworzyła złudzenie, że wystarczy dać rzeczy odpowiednie słowo, a wszystko stanie się jasne. Tymczasem nadania ziemi niczyjej dadzą się wyjaśnić bez założeń o zwierzchniej własności gruntowej panującego. Hipoteza o umacnianiu pozycji króla we wspólnotach sąsiedzkich pozwala wyjaśnić, bez uciekania się do doktryny zwierzchniej własności gruntowej, także genezę daniny składanej panującemu za wypas świń w dąbrowach i bukowinach. Spotykamy ją pod nazwą narzazu w Polsce, Czechach i na

Pomorzu, ale natrafiamy na nią również w *Capitulare de villis* Karola Wielkiego[82]. Tak znaczne rozpowszechnienie pozwala przypuszczać, że świadczenie to wywodziło się ze wspólnego wzoru prerogatyw barbarzyńskiego króla.

Nie wszystko da się objaśnić prerogatywami „wielkiego sąsiada" ani zaszufladkować jako regale ziemne. Zaliczane do tego regale monarsze prawo do tak zwanych kaduków, czyli puścizn spadkowych, było w barbarzyńskiej Europie zjawiskiem rozpowszechnionym, nie wydaje się jednak w żaden sposób związane z pojmowaniem własności gruntowej. Tytułem upoważniającym do dziedziczenia był stopień pokrewieństwa, a nie ustrój agrarny. Prawo do spadku wygasało u Longobardów, Bawarów, Sasów i Franków po wyczerpaniu siedmiu stopni pokrewieństwa. Następny w kolejce był król. Przejmował on spadek, gdy nie było „bliższych", czyli krewnych uprawnionych do dziedziczenia, podobnie jak przejmował w takiej sytuacji mund nad kobietą lub reipus należny od pretendenta do wdowiej ręki. Wspólnym mianownikiem tych niewątpliwie analogicznych sytuacji nie były ani zwierzchnie prawa króla do ziemi, ani jego udział we wspólnotach sąsiedzkich, lecz jego rola wielkiego krewniaka ogółu współplemieńców. Gdy nie było nikogo z krewnych do siódmego stopnia, ich prawa przypadały temu, kto we wszystkich rodach był ostatnim ogniwem łańcucha pokrewieństwa: królowi.

Koncepcja króla jako pierwszego z wojowników nie wywoła zapewne większych polemik, jest bowiem bliska przyjętemu w historiografii sposobowi myślenia o średniowiecznej monarchii. Podstawa źródłowa, na której oparłem wnioski o postrzeganiu tej roli króla przez współplemieńców, jest jednak szczupła: jedna wzmianka w edykcie Rotariego, jedna w edykcie Liutpranda. Zawdzięczamy te zapisy zbiegowi okoliczności, nie jest jednak dziwne, że przytrafił się on właśnie w longobardzkich kodyfikacjach. Archaiczna tradycja ujmująca króla jako głowę plemiennej wspólnoty wojowników stała się fundamentem państwa Longobardów w Italii i przetrwała w ich kulturze znacznie dłużej niż w innych monarchiach sukcesyjnych. Była to jednak wspólna tradycja barbarzyńskiej Europy. Z tego plemiennego archetypu, a nie z wzorów rzymskich skłonny byłbym wywodzić doniosłe uprawnienia króla Franków określane germańskim terminem *heribann*. Pod nazwą tą kryła się wojskowa władza rozkazodawcza nad ogółem wolnych współplemieńców, w tym prawo do ogłaszania pospolitego ruszenia.

Nie widzę powodu, by tę władzę interpretować w kategoriach rzeczowych praw panującego do ziemi, a obowiązek posłuszeństwa rozkazom i udziału w wyprawach uzasadniać domniemaną osiadłością na ziemiach króla.

Plemienny król nie był władcą w późniejszym rozumieniu. Brakowało mu instrumentów administracyjnego przymusu. Można powiedzieć, że raczej przewodził niż panował. Był on jednak zwornikiem plemiennej wspólnoty, dysponował więc odpowiednimi do tej roli atrybutami wielkiego krewniaka, wielkiego wojownika i wielkiego sąsiada. Stały się one przesłankami ustrojowych zmian, w wyniku których przywódca wspólnoty został jej władcą.

EPILOG
Koniec świata barbarzyńców

Ta książka nie jest podręcznikiem, więc nie musi ogarniać wszystkiego. Starając się odtworzyć zarysy ustroju społecznego germańskich i słowiańskich plemion, pozostawiłem na uboczu kilka istotnych kwestii. Wynika to ze świadomej decyzji, aby nie wypowiadać się w sprawach, o których nie mam do powiedzenia nic oryginalnego. Z tej przyczyny nie podjąłem modnej ostatnio i żywo dyskutowanej problematyki tworzenia się wczesnośredniowiecznych wspólnot etnicznych. Na ogół podzielam poglądy Waltera Pohla w tej materii, ale to nie powód, żebym je po swojemu streszczał, referował kapitalne dzieło Reinharda Wenskusa lub omawiał prace Herwiga Wolframa[1]. Procesy etnogenetyczne są zresztą uchwytne głównie w rzymskich narracjach o germańskich wędrówkach i podbojach. Utworzonymi przez zdobywców na ziemiach cesarstwa państwami zajmowałem się od innej strony: próbowałem wydobyć ze spisów barbarzyńskich tradycji prawnych dziedzictwo archaicznej kultury, depozyt norm społecznych przyniesionych z terenu barbaricum. Przy tej okazji trzeba było zająć się longobardzką sagą początków ludu, ale przedmiotem moich dociekań nie był proces etnogenezy, lecz związek tradycji mitohistorycznej z tradycją prawną.

Nie zająłem się też bliżej zagadnieniem drużyny. Była to ważna instytucja, lecz siłę liczebną oddziałów drużynniczych oraz ich polityczne znaczenie w archaicznych społecznościach Germanów wyolbrzymiano niepomiernie. Drużyny fascynowały już Tacyta, który poświęcił im znaczną część 13 i cały 14 rozdział *Germanii*. Fascynacja ta w XIX i XX w., a zwłaszcza w czasach III Rzeszy nie bez przyczyny udzieliła się wielu badaczom, którzy w egzaltowanych słowach opiewali germańską wierność, waleczność i oddanie Wodzowi[2]. Jest to wdzięczny temat z zakresu dziejów historiografii, w tej książce zajmuję się jednak czymś innym. W plemiennych siłach zbrojnych przyboczne oddziałki młodzieńców towarzyszące naczelnikom odgrywały trzeciorzędną rolę. Dopiero na progu państwowości wzrosło polityczne znaczenie królewskiej (książęcej) drużyny. Nawet wtedy jednak nie stała się ona główną siłą armii. Nie było po temu gospodarczych i logistycznych możliwości[3]. Największą wagę skłonny jestem przywiązywać do wzorotwórczej roli drużyny w kształtowaniu osobistych więzi łączących niektórych wojowników z królem lub możnymi. Z drużynniczego wzoru wywodził się zarówno longobardzki gasindiat, jak i frankijski wasalat, któremu pisana była europejska kariera.

Za najdotkliwszy brak tej książki uważam pominięcie mitologii. Poświęciłem sporo uwagi kultowi pogańskiemu i jego instytucjom, ale nie ważyłem się zająć bogami germańskiego i słowiańskiego, a może indoeuropejskiego Panteonu. Nie lekceważę tego obszaru badawczego, przeciwnie – jestem świadom jego bliskich związków z ustrojem społecznym europejskich plemion. Zdaję sobie jednak sprawę z tego, że złożona i wymagająca wielostronnych kompetencji problematyka religioznawcza nie leży w zasięgu moich możliwości. Słowiańskim i germańskim Olimpem zajmował się w polskiej mediewistyce Aleksander Gieysztor. Pracuje na tym polu Jacek Banaszkiewicz, a z badaczy młodszego pokolenia głównie Leszek P. Słupecki. W potrzebie powołuję się na ich dorobek, lecz go nie referuję.

Myślę, że mimo wspomnianych braków przedstawiony przeze mnie zarys plemiennego ładu społecznego układa się w pewną całość. Może powinienem nadać tej całości odpowiednią nazwę. Naklejanie etykietek grozi wprawdzie popadnięciem w historiograficzne schematy, ale pełni ważną rolę komunikacyjną: pozwala czytelniej wyodrębniać i łatwiej rozróżniać rozbieżne wizje przeszłości. Z takimi nazwami-kluczami mamy zresztą w badaniach nad światem barbarzyńców od dawna do czynienia. Klasyczna historiografia niemiecka określała swoją interpretację ustroju, odwołując się do pojęć demokracji i germańskiej wolności. „Nowa szkoła” lat trzydziestych i czterdziestych XX w. wyśmiewała liberalne złudzenia poprzedników i budowała swoją wizję wokół pojęcia władztwa.

W tym wielkim sporze samo pytanie o „demokratyczny” lub „władczy” charakter organizacji plemiennej wydaje się źle postawione. Kategorie „demokracji” oraz „władztwa”, jak rozumieli je dziewiętnasto – i dwudziestowieczni historycy, były obce tradycyjnym kulturom i nie przystawały do realiów plemiennego ustroju. Instytucje tego ustroju – od grupy krewniaczej aż do związku plemion – funkcjonowały na kolektywistycznych zasadach. Nie było tam miejsca ani na demokrację, ani na władztwo, a ówczesne pojęcie wolności bardzo różniło się od naszego i wiązało się nierozłącznie z przynależnością do grupy. Człowiek poza wspólnotą, czyli niewolnik lub banita („wilk”), był nie tylko pozbawiony podmiotowości prawnej, ale w ogóle nie należał do świata żywych ludzi. Wyzwolenie niewolnika traktowano jak narodziny, a obrócenie w niewolę uważano za paliatyw fizycznej śmierci.

Stanem równoważnym śmierci była też banicja. W Kapitularzu z 797 r. Karol Wielki zapewnił sobie istotną prerogatywę w stosunku do „złoczyńców, którzy według starodawnego prawa Sasów powinni być straceni" (*malefactores, qui vitae periculum secundum ewa Saxonum incurrere debent*). Gdyby któryś z nich uciekł i szukał schronienia na dworze króla Franków, panujący miał dwie możliwości: albo wydać go Sasom na stracenie, albo „za ich zgodą samego złoczyńcę z żoną, dziećmi i całym [ruchomym] mieniem usunąć z ojczyzny i umieścić w swoim królestwie lub w jakiejkolwiek krainie, i niech uważają go za martwego" (*et habeant ipsum quasi mortuum*)[4]. Dożywotnia banicja raz na zawsze usuwała zbrodniarza z plemiennej i sąsiedzkiej wspólnoty oraz z grona pozostałych w ojczyźnie krewnych. Odtąd nie było go wśród żywych. Zakładano milcząco, jako rzecz oczywistą, że poza wspólnotą nie ma życia, bo człowiek istnieje w kolektywie.

Banicja należała do systemu tradycyjnych kar. Wśród różnic, jakie dzieliły organizację plemienną od państwa, szczególnie istotny wydaje się brak administracyjnego przymusu. Represja miała charakter wspólnotowy, podobnie jak orzeczenia sądowe i polityczne decyzje wiecu. Jeżeli mam nazwać cały ten system jednym wyrażeniem, to najbardziej odpowiedni wydaje mi się barbarzyński kolektywizm.

Poddając tę koncepcję pod dyskusję, powinienem wrócić do sygnalizowanej na wstępie wątpliwości co do użytku, jaki czynię z metody porównawczej. Przyjąłem założenie, że można interpretować łącznie źródła dotyczące różnych ludów i zapisane w różnym czasie, jeżeli mamy do czynienia z podobną sytuacją antropologiczną. Efektem tej decyzji było znaczne rozszerzenie podstawy źródłowej. Rezultat końcowy jest od tego rozszerzenia w oczywisty sposób zależny. Wielu przedstawionych tu tez nie dałoby się uzasadnić ani nawet sensownie sformułować, gdybyśmy za podstawę przyjęli źródła dotyczące wyłącznie Franków albo tylko Longobardów lub Alemanów. Niektóre twierdzenia bardzo ważne dla całości nie ujrzałyby światła dziennego bez łącznej interpretacji źródeł dotyczących świata germańskiego i tych, które dotyczą Słowian.

Uzyskany obraz ustroju społecznego germańskich i słowiańskich plemion okazał się zbieżny. Czy jednak owa zbieżność nie jest reprodukcją przyjętego założenia, skutkiem zastosowania metody porównawczej? W jakiej mierze zbieżność obrazu wynika z podobnego sposobu postrzegania

barbarzyńców przez pisarzy, którzy należeli do kręgu rzymskiej kultury lub byli jej średniowiecznymi spadkobiercami?

Można oczywiście uznać, że źródeł dotyczących różnych obszarów i spisanych w różnym czasie nie wolno interpretować we wzajemnym powiązaniu. Będzie to decyzja równie arbitralna jak opcja przeciwna i równie brzemienna w skutki, tyle że całkiem odmienne. Postulat, by problematykę ustroju społecznego najpierw rozpatrywać dla każdego ludu z osobna, a potem dopiero porównywać osiągnięte wyniki, jest pozbawiony nawet krzty realizmu. Wyników nie będzie, gdyż nie da się ich uzyskać na tak zawężonej podstawie źródłowej. Nie będzie więc czego porównywać. Rezygnacja z porównawczej interpretacji prowadzi do rezygnacji z badań nad ustrojem barbarzyńskich plemion lub do rozstrzygania tej problematyki bez dostatecznej podstawy źródłowej, czyli poprzez arbitralne domysły.

To samo dotyczy hiperkrytycznych ocen, które dyskwalifikują źródłowe świadectwa o barbarzyńcach jako skażone przez stereotypy śródziemnomorskiej cywilizacji. Źródła nasze są rzeczywiście naznaczone punktem widzenia kultury klasycznej, ale innych świadectw nie mamy. Korzystając z nich, możemy starać się z mniejszym lub większym, lecz zawsze niepełnym powodzeniem uwolnić od wpływu „rzymskich okularów". Całkiem pozbyć się tych okularów nie sposób. Można je odrzucić tylko razem ze źródłami. W takim jednak wypadku należałoby zrezygnować z badań nad ustrojem wspólnot plemiennych i ograniczyć się – jak to uczynił Walter Goffart – do studiów nad cywilizowanymi narratorami, jakby nie istniała opisywana przez nich rzeczywistość barbarzyńskiego świata[5]. Badanie tego świata przy jednoczesnej dyskredytacji dotyczących go źródeł nie jest możliwe, chyba że nazwiemy badaniem historiograficzną samowolę osłoniętą pozorami warsztatowego rygoryzmu.

Decydując się na porównawczą interpretację źródeł, które łączy wspólna matryca kulturowa, wziąłem na swoje barki ryzyko uniformizacji. „Nie istniał jeden starogermański ustrój" (*Die altgermanische Verfassung gab es nicht*) – stwierdził niedawno Walter Pohl. Chodziło mu – jak zaraz sprecyzował – o to, że były w świecie germańskim złożone struktury wielkoplemienne (np. rozległe królestwo Marboda), a obok nich lokalne, małoplemienne królestwa alemańskie oraz mniej lub bardziej złożone wspólnoty polityczne, które obywały się bez królewskiego przywództwa. Trudno się z tym nie zgodzić. Podzielam też opinię Pohla, że w zestawieniu z kulturą

cesarstwa rzymskiego ludy *barbaricum* wykazują znamiona charakterystyczne dla ładu archaicznego, a nie tylko germańskiego[6]. W niniejszej książce próbowałem odtworzyć wspólne germańskim i słowiańskim ludom podstawy archaicznego ładu społecznego, ale jednorodność modelu ich organizacji plemiennej może budzić sceptyczne reakcje.

Przesłanką sceptycznych ocen jest znaczny stopień kulturowej jednorodności źródeł. Tacyt, Prokop z Cezarei, Beda Czcigodny, Rimbert, Thietmar, Adam Bremeński, Helmold i Sakso Gramatyk kierowali się w opisie barbarzyńskich ludów podobnymi kryteriami ważności. Zwracali uwagę na te same zjawiska – egzotyczne, dziwne lub istotne z punktu widzenia cywilizowanych ludzi owego czasu. Nie podważa to wiarygodności informacji, które czerpiemy z tych źródeł, ale wpływa na kompozycję obrazu. Sposób postrzegania jest – niech mi będzie wolno to powtórzyć – zarazem sposobem niedostrzegania. Być może nasi informatorzy, przywiązując wagę do tych samych aspektów archaicznego ładu, pomijali kulturową i ustrojową specyfikę poszczególnych ludów. Porównawcza interpretacja takich świadectw może nas prowadzić do zacierania różnorodności barbarzyńskiego świata. Kontrola źródeł narracyjnych za pomocą spisów plemiennych tradycji prawnych pozwala zmniejszyć to ryzyko, ale go całkowicie nie oddala.

Jest to obiekcja ważna, lecz ogólnikowa. Próby wyciągnięcia z niej konkretnych wniosków przypominają wędrówkę różnymi ścieżkami, które prowadzą zawsze w to samo miejsce: do stosunków między barbarzyńcami a Rzymem lub spadkobiercami Rzymu. Istotne różnice ustrojowe dzieliły państwa i systemy prawne Longobardów i Wizygotów. Historycy, którzy poszli tropem tych różnic, dotarli do odmiennego układu stosunków między germańskimi grupami przywódczymi a rzymskimi elitami w Italii z jednej, w Hiszpanii zaś z drugiej strony[7]. Różnorodność ustrojowa okazała się pochodną odmiennych okoliczności, w jakich dwa ludy barbarzyńskie weszły w krąg rzymskiej cywilizacji. Nie jest dla nas uchwytna jakakolwiek różnica ustrojowa między Gotami a Longobardami przed ich bliskim spotkaniem ze światem kultury klasycznej. To samo dotyczy Burgundów, Franków, Alemanów czy Bawarów. Poszczególne ludy barbarzyńskie w różnym czasie, w rozmaitych okolicznościach i w nierównym stopniu ulegały oddziaływaniu grecko-rzymskiej cywilizacji. Był to zapewne najistotniejszy, a w każdym razie najbardziej uchwytny źródłowo czynnik różnicujący obli-

cze ówczesnej Europy. Różnice wtedy ukształtowane widoczne są do dziś. Warto przyjrzeć się ich narodzinom.

*

Przed czterdziestu laty Walter Schlesinger zaproponował nowy sposób opisu wielorakich sytuacji historycznych na rozległych obszarach średniowiecznej Europy, które znalazły się pod panowaniem germańskich władców. Rozróżnienie Germanii rzymskiej, Germanii germańskiej i Germanii słowiańskiej miało posłużyć intelektualnemu uporządkowaniu chaosu[8].

Nie jestem skłonny do przyjęcia propozycji Schlesingera z dobrodziejstwem inwentarza. Jest ona obciążona etnocentryzmem, który zawęża horyzont porównawczy i sprzyja nieporozumieniom. Z etnicznego punktu widzenia królestwa średniowiecznej Skandynawii przynależały bezsprzecznie do Germanii germańskiej, ale pod względem społeczno-ustrojowym były o wiele podobniejsze do Rusi Kijowskiej lub do Polski Piastów niż do Niemiec. Nowsza historiografia słusznie zwróciła uwagę na daleko idące podobieństwa ustrojowe arpadzkich Węgier do Polski i Czech w XI-XII w.[9]. Biorąc to wszystko pod uwagę, powinniśmy odrzucić kryterium etniczne jako nieprzydatne w typologii struktur społecznych. Wartość propozycji Schlesingera polega jednak na czymś innym: stanowi ona pierwszą próbę wyodrębnienia w średniowiecznej Europie stref różniących się sposobem i zakresem adaptacji barbarzyńskich ludów do rzymskiego dziedzictwa.

Taka próba wymaga odwagi. Historycy lękają się uproszczeń, które są kosztem własnym wszelkiej typologii. Bez typologii porządkującej mnogość sytuacji historycznych nie zrozumiemy jednak korzeni europejskiej różnorodności. Walter Schlesinger nie uniknął błędów, ale utorował drogę następcom. Powinniśmy docenić pionierską śmiałość jego pomysłu. Typologia Schlesingera pozostaje użytecznym punktem odniesienia, a pierwszy człon jego triady – Germania rzymska – wydaje się do przyjęcia. Mimo znacznych różnic dzielących królestwa Gotów, Burgundów, Franków i Longobardów można w ich systemach społecznych znaleźć wspólny mianownik. Jest on wystarczająco istotny, by uznać, że mamy do czynienia z historyczną całością, odrębną od położonej za rzymskim limesem resztą Europy.

Nie mam na myśli domniemanego przejęcia przez germańskich zdobywców późnoantycznej administracji i skarbowości. Wbrew teorii Goffarta

i Durliata uważam, że sytuacja w poszczególnych monarchiach sukcesyjnych kształtowała się pod tym względem bardzo rozmaicie. W państwie Longobardów struktury administracyjne rzymskiej państwowości rozpadły się bez reszty, ale nawet tam przetrwała rzymska organizacja wielkiej własności ziemskiej. Longobardowie przejmowali ją jako zdobycz, Burgundowie i Wizygoci – jako zaopatrzenie w ramach *hospitaticum*, a Chlodwig i ludzie z jego otoczenia weszli zapewne po prostu w posiadanie majątków cesarskich w Galii. Tak czy owak w całej Germanii rzymskiej barbarzyńscy królowie i starszyzna zagarnęli znaczną część późnoantycznych latyfundiów. Organizacja wielkiej własności ziemskiej stanowiła prawdziwy fundament rzymskiego ładu ustrojowego. Kładziono ten fundament przez stulecia, barbarzyńcy zaś przyszli na gotowe. Swoje nowe władztwa budowali oni na starym fundamencie rzymskiej struktury agrarnej. W tym właśnie skłonny jestem dopatrywać się wspólnego mianownika rzymskiej Germanii.

Do przyjęcia wydaje się także schlesingerowska propozycja rozgraniczenia Germanii rzymskiej i Germanii germańskiej. Była to rzeczywiście granica dwóch światów. W monarchii Franków dzieliła ona terytorium państwa na część galorzymską i część frankijską. W Dolnej Nadrenii, gdzie Frankowie stanowili trzon wiejskiej ludności, powiększanie majątku ziemskiego opactwa w Werden szło na przełomie VIII i IX w. jak po grudzie. Cierpliwe zabiegi opata Liudgera, który małymi kroczkami starał się poszerzyć klasztorny stan posiadania, pozwalają rozpoznać przeszkody, na jakie natrafiała ekspansja wielkiej własności w tradycyjnym społeczeństwie germańskim. Kolektywistyczne struktury pokrewieństwa i sąsiedztwa wciąż jeszcze chroniły tam wolność i własność drobnych frankijskich posiadaczy. Lokalne wspólnoty wciąż jeszcze nie wpuszczały na swoje terytorium i nie dopuszczały do swoich użytków nikogo spoza sąsiedzkiego grona.

A przecież frankijska elita już w czasach Chlodwiga musiała zorganizować się odpowiednio do wymogów rządzenia rzymską Galią. Grupa rządząca w państwie Franków stała się w ten sposób spadkobierczynią Rzymu, weszła w posiadanie wielkich majątków na terenach Neustrii, Burgundii i Akwitanii i starała się przenieść podstawowe elementy rzymskiego dziedzictwa także do austrazyjskiego matecznika własnego plemienia. To ostatnie jednak nie przyszło łatwo ani z dnia na dzień.

Niełatwo też przyszło przekształcić na rzymską modłę pozostałe ludy plemiennej Germanii, które zostały podporządkowane frankijskiej zwierzchności: Alemanów, Turyngów, Bawarów, Fryzów i Sasów. Żaden z tych ludów nie zainstalował się w charakterze zdobywcy na terenie schyłkowego cesarstwa. Przeciwnie – to frankijscy spadkobiercy Rzymu przyszli do nich jako zwycięzcy i narzucili Germanii germańskiej nie tylko nową wiarę, ale i podstawowe zasady nowego ładu. Trudno było nagiąć do zasad tego ładu tradycyjne społeczności barbarzyńców. Nawet w Saksonii, gdzie Frankowie poczynali sobie ze szczególną brutalnością, Karol Wielki musiał w końcu oprzeć się w znacznej mierze na miejscowych tradycjach i instytucjach. Zarówno we frankijskiej Nadrenii, jak w szwabskiej Alemanii trzeba było przyjąć za punkt wyjścia przekształceń ustrojowych tradycyjne prerogatywy plemiennego króla. Uprawnienia wielkiego sąsiada, które pozwalały królowi na bifang w każdej wspólnocie, można było rozszerzyć zgodnie z normą zapisaną w tytule XIV prawa salickiego. Dzięki temu król mógł użyczać swoim faworytom prawa do bifangu w dowolnym miejscu, co z biegiem czasu uznano za prawo do swobodnego nadawania „ziemi niczyjej” na całym terytorium państwa. Nie trzeba tłumaczyć, jak bardzo przyczyniło się to do przełamywania przeszkód, które sprzeciw wspólnot sąsiedzkich piętrzył na drodze ekspansji wielkiej własności ziemskiej.

Wyobrażenia o Merowingach lub Karolingach narzucających austrazyjskim Frankom, Alemanom lub Turyngom rzymski system podatkowy można spokojnie włożyć między bajki. Plemiona barbarzyńskie miały jednak własne zaczątki skarbowości, do których państwo mogło nawiązać i odpowiednio je rozbudować. W ten sposób powaga tradycji legitymizowała publiczne ciężary nakładane przez monarchię. W tradycyjnym społeczeństwie taka legitymizacja miała pierwszorzędne znaczenie.

Rozszerzając swoje prerogatywy wielkiego sąsiada, władza królewska przyswoiła sobie w różnych krajach barbarzyńskiej Europy zwierzchność nad najbardziej atrakcyjnymi pastwiskami leśnymi, co pozwoliło pobierać daninę odpłatną za wypas świń w dąbrowach i bukowinach. Istnienie takiej daniny w państwie Franków potwierdza już *Capitulare de villis* Karola Wielkiego. Nie była to jednak frankijska ani germańska osobliwość. W piastowskiej Polsce, w przemyślidzkich Czechach i na Pomorzu analogiczny ciężar występował pod słowiańską nazwą *narzaz*.

Tytuł XXXVIII najstarszego prawa Burgundów wskazuje, że barbarzyński król bardzo wcześnie stał się „opiekunem gości", gwarantem miru chroniącego wędrowców i uczynił z tradycyjnego obowiązku gościnności ciężar na rzecz monarchii. Obejmowano nim zarówno świadczenia na rzecz urzędników i posłańców królewskich w podróży, jak i obowiązek podejmowania samego władcy z dworem podczas regularnych objazdów kraju. Świadczenia te, określane w krajach germańskich terminem *gistum*, na słowiańskim Pomorzu zwały się *gościwą*, w piastowskiej Polsce *stanem*, a w przemyślidzkich Czechach *noclegiem*. Podobną genezę miało staroruskie *polud'je*, które – podobnie jak staronorweska *weizla* – odgrywało istotną rolę w najstarszym systemie ciężarów na rzecz państwa[10].

Nie ulega jednak wątpliwości, że pierwsze miejsce wśród owych ciężarów zajmowała danina wywodząca się z trybutów politycznych. Genezę tego świadczenia wyraża najlepiej nazwa, pod którą występuje ono w źródłach czeskich: *tributum pacis*, dań miru. Była to istotnie cena pokoju, którą jedno plemię płaciło drugiemu. Dla jednej ze stron była to konieczność spowodowana porażką wojenną lub obawą przed najazdami, dla drugiej zaś – owoc zwycięstwa, premia za wojowniczość, materialny wyraz politycznej supremacji. Decyzję o płaceniu trybutu podejmowały naczelne organy plemienia, ale jej realizacja wymagała obłożenia ogółu współplemieńców regularną daniną.

Według Fredegara Sasi płacili Frankom w czasach Chlotara II i Dagoberta I 500 krów rocznie, lecz Dagobert miał ich w 633 r. zwolnić od tego ciężaru. Pepin Krótki wymusił na nich ponowne zobowiązanie trybutarne, a jego wysokość według Roczników królestwa Franków ustalono w 758 r. na 300 koni rocznie[11]. Była to niebagatelna kwota. Rozkładano ją oczywiście na wszystkich Sasów, ale wysoka wartość krowy, wołu, a tym bardziej konia nie pozwalała pobierać takiego świadczenia bezpośrednio od indywidualnych płatników. Ciężar daniny w bydle ponosiły zapewne wspólnym sumptem poszczególne saskie pagi w wymiarze odpowiadającym liczbie wolnych i półwolnych mieszkańców. W takim właśnie, bez wątpienia zwyczajowo utartym trybie każdy z pagów miał według rozdziału 15 Kapitularza z 785 r. dostarczyć środki na uposażenie miejscowego kościoła. *Pagenses* musieli przeznaczyć na ten cel 2 łany ziemi i dostarczyć wspólnym sumptem czeladź w liczbie proporcjonalnej do swojej własnej liczebności: po jednym niewolniku i jednej niewolnicy od każdych 120 gospodarzy.

Podstawą wymiaru świadczenia była w tym wypadku tak zwana długa setka.

Nie wszędzie trybut opłacano bydłem. Na Rusi surogatem pieniądza były skórki drobnej zwierzyny futerkowej. Tytułem trybutu politycznego, który zwał się tam po prostu danią, pobierano ustaloną liczbę futerek kunich od każdego dymu lub od każdego radła. W XI-XII w. dań była już w państwie Rurykowiczów najważniejszym regularnym świadczeniem ogółu ludności na rzecz księcia, a nad jej poborem w lokalnych okręgach (pogostach) czuwali książęcy urzędnicy. Nim jednak zorganizowano monarszą administrację terytorialną, co na wpół legendarna tradycja latopisarska wiązała z regencją Olgi[12], trybuty polityczne można było zbierać tylko tak, jak w Saksonii VIII w.: własnymi siłami wspólnot terytorialno-sąsiedzkich.

W obrębie merowińskiego i karolińskiego władztwa trybut polityczny oraz wywodzącą się z niego publiczną daninę spotykamy tylko na wschodzie. Świadczenie to pobierano na germańskich terytoriach plemiennych wcielonych do państwa Franków lub podporządkowanych jego zwierzchności. Określano ów ciężar germańskimi nazwami *steura* (dosłownie: danina) lub *osterstuofa*, a także łacińskimi terminami *tributum* i *census regius*. To ostatnie określenie – czynsz królewski – przyjęło się w niemieckiej literaturze przedmiotu i wywołało spory zamęt pojęciowy, jako że był to wyraz szczególnie wieloznaczny. Źródła określały terminem *census regius* zarówno powszechną daninę trybutarną, jak i czynsz za użytkowanie królewskiej ziemi, który płacili chłopscy osadnicy w majątkach panującego. W drodze nieuprawnionego uogólnienia twórcy teorii wolnych królewskich interpretowali każdą wzmiankę o czynszu królewskim, a także o daninach publicznych określanych terminami *tributum*, *steura* lub *osterstuofa* jako znak rozpoznawczy (Leitfossil) domniemanych kolonii osadników wojskowych na królewskiej ziemi[13].

Michael Gockel poddał tę interpretację miażdżącej krytyce. Wykazał on, że osterstuofę płacili także ludzie siedzący dowodnie na swojej własnej, alodialnej, a nie królewskiej ziemi. Zwrócił też uwagę na dokumenty, w których daninę tę określano wprost jako ciężar publiczny i obejmowano immunitetem na równi z obowiązkiem udziału w pospolitym ruszeniu (*heribann*) oraz publicznymi karami sądowymi za złamanie miru (*fredus*)[14].

Nie brak też dokumentów, które jednoznacznie wskazują na publiczny i powszechny charakter trybutarnych świadczeń ludności przysługujących

w części panującemu, w części jego urzędnikom, w części zaś nadawanych instytucjom kościelnym. W 817 r. Ludwik Pobożny nadał klasztorowi Sankt Gallen „pewien czynsz z wymienionych niżej łanów, [a mianowicie] tę część, która według zwyczaju przysługiwała komesom, z zastrzeżeniem tej części, która zarówno z tytułu czynszu, jak i trybutu albo jakiejkolwiek innej racji należy się naszemu pałacowi” (*quoddam censum de subter scriptis mansis, illud quod partibus comitum exire sole bat, salva tamen functione, quae tam ex censum quam ex tributum vel alia qualibet re partibus palatii nostri exire debent*). Następnie wyszczególniono 47 łanów, określając każdy z nich imieniem posiadacza, nazwą wsi, w której był położony, oraz podając imię komesa, który sprawował na tym terenie funkcję hrabiowską. Rzecz dotyczyła siedmiu komesów: Frumolda, Guntharda, Karamanna, Hruadhara, Erchangara, Rychwina i Odalryka, którym król surowo zakazał pobierania od posiadaczy wymienionych łanów jakiegokolwiek „czynszu lub trybutu”[15].

Ludwik Pobożny był w tym wypadku hojny cudzym kosztem, ale temu właśnie zawdzięczamy bezcenne informacje. Przedmiotem nadania nie była ziemia. Wymienione w dokumencie łany pozostawały najwidoczniej w rękach ich posiadaczy. Może przekazali oni tytuł własności klasztorowi, zachowując dla siebie prawa użytkowania, ale to tylko domysł. Dokument królewski w ogóle nie dotyczył tej sprawy. Ludwik przekazał klasztorowi jedynie publiczną daninę, a właściwie jej część należną zwyczajowo komesom, zachowując dla siebie część przysługującą królewskiemu dworowi. Tytułem do pobierania tej daniny nie była, jak widać, rzekoma osiadłość na królewskiej ziemi. Posiadacze 47 łanów, które wyszczególniono w dokumencie, byli przypuszczalnie jakoś związani z klasztorem Sankt Gallen, nic jednak nie wskazuje na ich związek z organizacją majątków królewskich.

W 839 r. Ludwik Pobożny nadał klasztorowi w Reichenau „pewną część czynszu, czyli trybutu, który płacono nam co roku z Alemanii, mianowicie z centeny zwanej Eritgau i z hrabstwa komesa Konrada, jak również dziesięcinę z tej części hrabstwa dzierżonego przez komesa Rabana, która znajduje się w granicach Alemanii. Jak też i dziesięcinę z posiadłości królewskiej, która nazywa się Sarbach. Jak również dziewiątą część trybutu, który z [okręgu] Breisgau pobierany jest na nasz użytek (…) Jednocześnie nakazujemy, aby dziewięciny oraz dziesięciny, które nadajemy wspomnianemu klasztorowi, dostarczane były włodarzom klasztornym w pierwszej kolejno-

ści, zanim zostanie rozdysponowana suma czynszów i trybutów, a potem dopiero mają być wydzielone części, które należą się nam lub naszym komesom" (*quandam partem census seu tributi, quae nobis annuatim ex Alamannia persolvebatur, videlicet in centena Eritgaouua noncupatam et ex ministerio Chuonradi comitis, nec non et decimam de portione ministerii, quod Raban comes habet, quod pertingit finibus Alamannicis; seu et nonam de fisco cuius vocabulum est Sarbach; atque etiam et nonam partem tributi, quae ex Brisachgouue ad nostrum exigitur opus* […] *Sed et statuentes precipimus, ut none atque decimae, quae… praedicto contulimus monasterio, primo, antequam summa censuum et tributorum dispertiatur, agentibus monasterii detur, et postmodum fiat divisio partium, que ad nostrum vel comitum nostrorum ius pertinere* debent)[16].

Danina (*census vel tributus*) pobierana co roku dla króla Franków z całego terytorium Alemanii nie była – rzecz jasna – świadczeniem czynszowników w monarszych posiadłościach ziemskich, lecz powszechnym ciężarem publicznym wolnej ludności. Trybutarna geneza tego ciężaru wydaje się poza sporem. Ogniwami systemu danniczego były jednostki organizacji terytorialnej królestwa: centeny i hrabstwa. W dokumencie wspomniano też o nadaniu dziewięciny z dochodów królewskiej posiadłości Sasbach, ale zaraz potem figuruje „dziewiąta część trybutu" z całego okręgu Breisgau, w którym się owa posiadłość znajdowała. Dodajmy, że dziewięcina (nona) wbrew pozorom nie oznaczała 1/9, lecz 1/10 dochodu. Określenia *nona* używano w sytuacji, gdy dziesięcina została już wcześniej przyznana innej instytucji kościelnej, przeto z dziesięciu równych części dochodu nowo obdarowanemu klasztorowi przypadała część dziewiąta, królowi zaś i jego dostojnikom pozostawało do podziału 8/10. Ktoś inny, być może biskup, otrzymywał więc już przed 839 r. dziesięcinę z trybutu pobieranego od ludności okręgu Breisgau. Wynika z tego, że uposażanie instytucji kościelnych dziesięcinnym udziałem w dochodach monarchii ze świadczeń trybutarnych było na germańskich obszarach karolińskiego cesarstwa dość rozpowszechnioną praktyką.

Wzór ten zastosowano na uzależnianych i wcielanych do cesarstwa terytoriach zachodniosłowiańskich. W 889 r. król Arnulf potwierdził biskupstwu w Würzburgu prawo do „dziesięciny z trybutu, który uiszczano według zwyczaju do skarbu królewskiego z krainy wschodnich Franków oraz od Słowian, i który nazywa się w ich [wschodnich Franków, czyli Niem-

ców] języku steura lub osterstuofa" (*decimam tributi, quae de partibus orientalium Franchorum vel de Sclavis ad fiscum dominicum annuatim persolvere solebant, quae secundum illorum linquam steora vel ostarstuopha* vocatur)[17].

Jeśli chodzi o wspomnianych tu Słowian, w grę wchodzi raczej trybut polityczny płacony niemieckiemu królestwu przez organizację plemienną niż ciężar skarbowy o trybutarnej genezie, pobierany przez monarszą administrację. Charakterystyczne, że ów trybut potraktowano w dokumencie króla Arnulfa jako odpowiednik wschodniofrankijskiej steury/osterstuofy.

Otton I szedł więc szlakiem już przetartym, gdy uposażał tworzone na ziemiach słowiańskich instytucje kościelne dziesięcinami z dochodów trybutarnych. W 965 r. nadał on klasztorowi św. Maurycego w Magdeburgu dziesiątą część czynszu, jaki należał się cesarzowi „od poddanych nam ludów (a *subditis nobis nationibus*), mianowicie Wkrzan, Rzeczan, Redarów, Dołężan i Czrezpienian"[18]. Ze słów dokumentu, a także ze wszystkiego, co wiadomo o ówczesnej sytuacji na Połabiu, wynika jasno, że mowa o politycznym trybucie płaconym przez te plemiona cesarstwu niemieckiemu na znak uznania jego supremacji w regionie. Wspomniane ludy we własnym zakresie zbierały środki na to, co przyobiecały cesarzowi. Otton nie miał tu żadnej egzekutywy administracyjnej. Trybut od plemion, które niebawem utworzyły związek lucicki, był więc nader niepewnym i – jak się okazało – nietrwałym źródłem dochodu. Wpływy z tego źródła ustały definitywnie najpóźniej w 983 r.

Inaczej kształtowała się sytuacja na południowym Połabiu. W X w. niemiecka zwierzchność zdołała zniszczyć podstawy samodzielnej organizacji politycznej i militarnej tamtejszych plemion słowiańskich, stworzyć sieć lokalnych burgwardów i ująć ludność w karby królewskiej administracji[19]. Nie rozprzestrzeniło się na te obszary wielkie powstanie 983-984 r. Sprawdził się natomiast wzór uposażenia tworzonej tu organizacji kościelnej udziałem w daninach na rzecz monarchii. W 971 r. Otton I nadał erygowanemu w grudniu 968 r. biskupstwu miśnieńskiemu „dziesiątą część trybutu, który w pięciu prowincjach, to jest Dalemińców, Niżan, Dziadoszan, Milczan i Łużyczan… należy do naszego cesarskiego użytku, tak aby komes tychże terytoriów, zanim zabierze i rozdysponuje część przyznaną mu przez nas, wypłacał dziesięciny ze wszystkiego i w całości wspomnianemu ko-

ściołowi bożemu, tj. w miodzie, futerkach, opłacie srebra, niewolnikach, odzieży, świniach i zbożu (…)”[20].

Trybutarna geneza tych dochodów nie budzi wątpliwości, tym razem jednak nie chodzi o płatność poszczególnych plemion na rzecz cesarstwa. Plemienne nazwy służą w dokumencie z 971 r. tylko do określenia terytorium, na którym biskupstwu miśnieńskiemu przysługiwała *decima pars tributi*. Różnorodność przedmiotów wskazuje na kształtowanie się pod tą nazwą złożonego systemu świadczeń. Pobierała je cesarska administracja marchii, posługując się zapewne organizacją lokalnych burgwardów. Nad poborem czuwał „komes tych terytoriów”, czyli margrabia. To on został zobowiązany do przekazywania dziesiątej części zebranych danin biskupstwu, zanim odejmie z całości część przeznaczoną na swoje własne uposażenie i przekaże resztę na cesarski dwór. Stworzono zatem organizację skarbową, która zapewniała panującemu, jego dostojnikom i duchowieństwu dochody z trybutarnej eksploatacji wolnej ludności.

Przypomina to system, jaki zbudowali Piastowie w Polsce, Arpadzi na Węgrzech i Rurykowicze na Rusi. Według bulli z 1136 r. arcybiskupstwo gnieźnieńskie otrzymywało z 16 okręgów grodowych, które leżały w obrębie archidiecezji, dziesiątą część rozmaitych naturaliów i płacideł pochodzących z danin ludności na rzecz monarchii i z płynnych dochodów książęcego skarbu. Zapiska o nadaniu przez Bolesława Śmiałego mogileńskim benedyktynom dziewięcin z dochodów książęcych wskazuje, że również na Mazowszu, a zapewne i w innych diecezjach polskiej prowincji kościelnej pierwotne uposażenie biskupstw obejmowało dziesięcinę z publicznych danin ludności[21].

Trudno powiedzieć, czy podobny dochód otrzymywało biskupstwo praskie. W dokumencie Sobiesława I z 1130 r. czytamy, że to kanonicy wyszehradzcy na mocy postanowień poprzednich władców Czech pobierali w 16 grodach książęcych dziesiątą część dani miru (*decimam marcam annui tributi*), a sam Sobiesław rozszerzył to uprawnienie na trzy dalsze okręgi grodowe[22].

W dekretach króla Węgier Kolomana sprzed 1104 r. figuruje norma prawna o ogólnokrajowym zasięgu: „Z danin zaś i opłat, tak jak postanowiliśmy dawać trzecią część [dochodu] żupanom, tak też wyznaczamy dziesiątą część biskupom” (*De tributis autem et vectigalibus, sicut comitibus tertiam partem dare decrevimus, ita decimam quoque episcopis censemus*)

[23]. W sformułowaniu tym zwraca uwagę potraktowanie w tych samych kategoriach uposażenia monarszych dostojników i biskupów udziałem w publicznych świadczeniach ludności.

Prawo do dziesiątej części dochodu z publicznych danin przysługiwało biskupstwom również na Rusi. Nowogrodzki książę Świętosław Olegowicz stwierdził w statucie z 1137 r., że stosuje się w tej sprawie do reguły od dawna ustanowionej przez poprzedników (*Azdie w Nowiegorodie czto jest diesiatina ot dann, obrietoch uriażeno prieże mienie bywszymi kniazi*). Książę Rościsław Mścisławicz, fundując w 1136 r. biskupstwo smoleńskie, mógł przypisać sobie zasługę pierwszeństwa, gdyż wystąpił w roli nadawcy: „I oto daję świętej Bogurodzicy i biskupowi dziesięcinę ze wszystkich dani smoleńskich, [od tego] ile się z nich rzeczywiście zbierze kun" (*diesiatinu ot wsiech daniei smolenskich, czto sia* w *nich schodit istych* kun)[24]. Oszacowano przy tym wysokość zbieranej w poszczególnych pogostach dani i wyliczono należne biskupowi dziesięciny, których suma przekraczała 301 grzywien kun. W rzeczywistości biskupstwo dostawało więcej, w kilku pogostach bowiem włodarze nie potrafili z góry oszacować dani, a poza tym nie dało się przewidzieć wysokości płynnych dochodów, zapisano więc tylko: „ile się zbierze (*czto sia snidiet*), z tego biskupowi dziesięcina".

Według artykułu 45 Obszernej Prawdy Ruskiej, zredagowanej niedługo przed dokumentem Rościsława, odszkodowanie (urok) za wołu wynosiło 1 grzywnę kun. Dziesięcina „z dani smoleńskich" zapisana w dokumencie z 1136 r. miała zatem w przybliżeniu wartość 300-400 wołów. Był to znaczny dochód, wielokrotnie wyższy od tego, co przynieść mogły biskupstwu nadane przez Rościsława przy fundacji posiadłości ziemskie. Biskup otrzymał od księcia zaledwie dwa osadzone chłopami sioła (Drosienskoje i Jasienskoje z izgojami), nadto jakąś ziemię w Pogonowiczach, łąki, dwa jeziora, dwa wytyczone przez księcia ujazdy przeznaczone zapewne do wzięcia pod uprawę, grupę wyzwoleńców (*proszczenników*), sad z ogrodnikiem i służebnego ptasznika z rodziną.

Kontrast między skromnym nadaniem ziemskim a hojnym przydziałem dochodu z publicznych danin ludności wydaje się znamienny dla tych czasów i tej części Europy. Książę i możni obdarowywali Kościół na miarę swoich zasobów. Nadawali to, czym sami dysponowali. Na Rusi, w Polsce, w Czechach i na Węgrzech pozycja materialna grup rządzących opierała się w XI-XII w. głównie na danniczej eksploatacji ogółu pospolitych wolnych

przez państwo. Również biskupstwa czerpały zatem dochody głównie z tego źródła. Majątki ziemskie wielmożów, a nawet panującego nie wystarczały jeszcze na to, by zapewnić powstającej organizacji kościelnej należyte utrzymanie poprzez „nadania ziemi z ludźmi”.

Na uwagę zasługuje geograficzny zasięg informacji o przyznawaniu instytucjom kościelnym udziału w trybutarnych dochodach monarchii. Postępowano tak na całym obszarze barbaricum, od Renu po Dniepr. Arnulf z Karyntii mógł w 889 r. wzorować się na rozwiązaniach stosowanych w Alemanii już za Ludwika Pobożnego. Otton I miał na terenie Niemiec do dyspozycji gotowy wzór, który można było zastosować przy organizacji podstaw materialnych Kościoła na Słowiańszczyźnie połabskiej. Wykorzystanie cesarskiego wzoru przez Bolesława Chrobrego w Polsce czy przez św. Stefana na Węgrzech wydaje się możliwe, choć już nieco mniej prawdopodobne. Prawdopodobieństwo, że Włodzimierz I i jego następcy, przydzielając cerkwi dziesięcinę z dani, przejęli (na przykład za polskim pośrednictwem) karolińsko-ottoński wzór, jest, moim zdaniem, znikome. Przeciwko takiej inspiracji przemawia bizantyńskie pochodzenie ruskiego Kościoła. Tak czy owak przyczyn, dla których rozpowszechniała się praktyka uposażania Kościoła udziałem w dochodzie z publicznych danin, nie sposób sprowadzić do wędrówki wzoru. Niezależnie od tego, czy władcy i biskupi czerpali inspirację z rozstrzygnięć wypróbowanych już gdzie indziej, czy sami wpadli na ten pomysł, odpowiadał on potrzebom Kościoła i warunkom społeczno-ustrojowym nowych państw. Rozwiązanie to rozpowszechniło się nie dlatego, że jedni drugich naśladowali, lecz dlatego, że musieli sprostać podobnym wyzwaniom w podobnej sytuacji.

Można tu mówić o podobieństwie systemowym. Tradycyjny ład społeczny barbarzyńskich plemion ograniczał rozwój wielkiej własności ziemskiej. Wprawdzie już w czasach Tacyta istniały u Germanów posiadłości na tyle znaczne, że opłacało się osadzać w nich niewolników „niczym kolonów”[25], ale były one – i przez długie wieki jeszcze pozostały – wąskim marginesem struktury agrarnej. Na przeszkodzie rozwojowi władztwa gruntowego stały kolektywistyczne struktury pokrewieństwa, sąsiedztwa i sądownictwa, skutecznie chroniące rzesze wolnych współplemieńców przed wyzuciem z wolności i własności. Starszyzna plemienna mogła wykorzystywać w swoich majątkach głównie pracę niewolników i niezbyt licznych zdeklasowanych wolnych, którzy znaleźli się poza nawiasem macierzystych

wspólnot rodzinnych i sąsiedzkich, przeto musieli osiąść na cudzej ziemi. Wprawdzie królom, wodzom i naczelnikom przypadała zwyczajowo w udziale największa część zdobyczy wojennej, w tym obcoplemiennych brańców, ale znaczną część żywego towaru sprzedawano po atrakcyjnej cenie obcym kupcom. Zastosowanie brańców do zagospodarowania ziemi niczyjej możliwe było zresztą tylko w obrębie macierzystej wspólnoty terytorialnej. Drogę do tworzenia ponadlokalnych kompleksów majątkowych zamykało sąsiedzkie prawo sprzeciwu wobec intruza sięgającego po użytki i ziemię wspólnoty. Tylko król jako wielki sąsiad miał wszędzie prawo do bifangu.

Tytuł XIV 4 paragraf prawa salickiego wskazuje, że dopiero na progu ustrojowych przemian władza królewska uczyniła z tej prerogatywy przedmiot nadań dla swoich faworytów, i że było to początkowo przedmiotem konfliktów.

Gdy państwa zajęły miejsce plemion, podstawą ustroju społecznego Szwabii, Saksonii, Norwegii, Polski ani Rusi nie było jeszcze władztwo gruntowe. Nawet w podbitym kraju nie dało się zmienić z dnia na dzień tradycyjnej struktury agrarnej. Można było jednak od razu, nawiązując do praktyki utartej w stosunkach między plemionami, obłożyć ogół ludności świadczeniem trybutarnym. Ciężar taki nie zmieniał stosunków własności ani kondycji społecznej ludzi zobowiązanych do daniny, a powszechnie znane precedensy pozwalały jakoś legitymizować ekonomiczne wymagania nowej władzy. Punkt wyjścia chrześcijańskiej państwowości był zatem podobny od Renu do Dniepru i w podobny sposób tamtejsze grupy rządzące dzieliły się trybutarnymi dochodami z Kościołem. W opanowanej przez Karolingów i ich niemieckich następców części *barbaricum* był to jednak stan przejściowy, z historycznej perspektywy zaledwie epizod, podczas gdy poza kręgiem karolińskiej sukcesji państwa barbarzyńskie uczyniły z trybutarnej eksploatacji pospolitej ludności system, który przetrwał trzy lub cztery stulecia.

Ludwik Niemiecki – jeśli godzi się przypomnieć tę oczywistość – nie był Niemcem. Był wnukiem Karola Wielkiego, dwujęzycznym Frankiem, nosicielem rzymskiego dziedzictwa merowińskich i karolińskich władców Galii. Z tego samego kręgu kulturowego wywodziło się frankijskie otoczenie króla, do którego dołączali i adaptowali się chętni do współpracy przedstawiciele alemańskiej, bawarskiej i saskiej arystokracji. Wartości kultury kla-

sycznej i frankijsko-rzymskie wzory władztwa gruntowego zderzały się oczywiście z barbarzyńskim kolektywizmem, ale przełamywaniu oporu sprzyjała nie tylko brutalna siła zdobywców.

Nie brakowało – rzecz jasna – aktów gwałtu. Przeprowadzona na rozkaz Karola Wielkiego w 782 r. rzeź saskich jeńców lub nieco późniejsze masowe deportacje mogą budzić anachroniczne wprawdzie, ale nieprzypadkowe skojarzenia z ludobójstwem i czystkami etnicznymi. Przeobrażeń ustrojowych nie dokonano jednak wyłącznie ani nawet głównie nagą przemocą. Frankowie nieśli Sasom nowy ład nie tylko na ostrzach swoich włóczni, ale i w swoich głowach. Pod rządami Karola Wielkiego, Ludwika Pobożnego i Ludwika Niemieckiego zdołali oni zaszczepić swój system wartości tym saskim edelingom, którzy dołączyli do zdobywców, tworząc razem z nimi nową elitę. Opornych zaś wyeliminowali. Grupa rządząca karolińskiej Saksonii zgodnie wyznawała i wcielała w życie ideał porządku opartego na władztwie gruntowym, a królewskie przywileje immunitetowe poddawały wolnych osadników pańskiej jurysdykcji. Sascy arystokraci nie wzięli udziału w powstaniu stellingów. Relacja Nitharda nie pozostawia wątpliwości, że mimo podziału na stronników Lotara i stronników Ludwika edelingowie znaleźli się razem z Frankami po „pańskiej” stronie tego klasowego konfliktu. Przyswojenie przez całą grupę rządzącą rzymsko-frankijskich wartości i wzorów przesądziło o kierunku i tempie ustrojowych przemian. Germania rzymska wchłonęła i przekształciła na swój obraz i podobieństwo Germanię germańską.

W X-XII w. niemieckie, głównie saskie grupy rządzące w podobny sposób wchłonęły plemiona połabskiej Słowiańszczyzny. W sztafecie ekspansji, która przenosiła na wschód dziedzictwo rzymskiej kultury i karolińskie wzory ustrojowe, Germania germańska odegrała w stosunku do Łużyczan, a później Luciców i Obodrzyców rolę, jaką wcześniej Germania rzymska odegrała w stosunku do Alemanów, Bawarów czy Sasów. Otton I, a zwłaszcza Henryk Lew różnili się wprawdzie od Karola Wielkiego, ale historycznych następstw ich podbojów nie ma powodu różnicować według etnicznego klucza. W tym wypadku wytyczona przez Schlesingera linia podziału więcej zaciemnia niż wyjaśnia. Jego Germania germańska i Germania słowiańska razem wzięte pokrywały się przecież z Niemcami, i to nie tylko w sensie terytorialnym. Łączył je także wspólny, karoliński genotyp narzuconego przez zdobywców ustroju: władztwo gruntowe jako dominanta

struktury agrarnej, znaczne rozpowszechnienie więzi wasalnych, lenn i beneficjów oraz szybki rozwój immunitetu, a następnie feudalna dezintegracja struktur władzy publicznej. Całą tę wchłoniętą przez frankijskich, a potem niemieckich zdobywców część *barbaricum* można łącznie określić jako krąg karolińskiej sukcesji.

Poza owym kręgiem pozostało jednak pół Europy, w tym skandynawska część świata germańskiego i przeważna część Słowiańszczyzny. Nie dotarli tu żadni zdobywcy z zachodu i nie narzucili miejscowej ludności dziedzictwa rzymskiej cywilizacji. Ani plemienne pospólstwo, ani starszyzna nie doświadczyły tego dziedzictwa we własnym życiu codziennym. Wspólną tradycją pospolitej ludności i przywódczych elit, z których wywodzili się budowniczowie rodzimych państw, była kultura barbarzyńskiego kolektywizmu. Wyznaczała ona dostępne drogi przebudowy ustroju i nadawała nowym państwom, powstającym w X w. na północy i wschodzie Europy, wspólne rysy, różniące je od kręgu rzymsko-karolińskiej sukcesji. Państwa te wchodziły w orbitę klasycznej cywilizacji przez recepcję wzorów podejmowaną z własnej inicjatywy, wybiórczo, stosownie do miejscowych potrzeb i możliwości określonych przez kolektywistyczne struktury tradycyjnego społeczeństwa.

Wzory te czerpano z różnych stron. Władcy Czech, Polski i Węgier odczuwali nieodpartą siłę przyciągania niemieckich ośrodków cywilizacji. Pierwsi Przemyślidzi, Piastowie i Arpadzi przyjmowali z Ratyzbony lub z Magdeburga chrzest, kadry duchowieństwa oraz możliwe do zastosowania w miejscowych warunkach modele organizacji dworu monarszego i zarządu terytorialnego. W tym samym czasie Rurykowicze i wielmoże z ich otoczenia pozostawali pod równie nieodpartym urokiem kultury bizantyńskiej. Ruś brała więc z Konstantynopola chrzest, pierwszych biskupów i przykłady do naśladowania. Podział wschodniej Europy na strefy łacińskiego i bizantyńskiego chrześcijaństwa okazał się w długookresowej perspektywie historycznej brzemienny w bardzo poważne następstwa. Na przełomie X i XI w. nie było to jeszcze przesądzone. Wzory czerpane z Bizancjum i od niemieckich sukcesorów Rzymu różniły się oczywiście, ale między dwoma nurtami klasycznego dziedzictwa nie było jeszcze głębokiego kontrastu ani antagonizmu. Poza tym w obu wypadkach chodziło tylko o recepcję wzorów czerpanych przez miejscowe grupy rządzące stosownie do potrzeb i sytuacji, która przedstawiała się podobnie nad Dnieprem, Wisłą,

Wełtawą i Wagiem. Dlatego zgadzam się z oceną Jenö Szücsa: Praga, Ostrzyhom, Gniezno i Kijów miały ze sobą pod względem kulturowym i ustrojowym więcej wspólnego niż pierwsze trzy stolice z Rzymem, a ostatnia z Konstantynopolem[26].

Obrazu barbarzyńskich państw północnej i wschodniej Europy nie da się namalować jednolitą barwą. Wpływy koczowników stepowych, zwłaszcza dominacja kaganatu awarskiego, a następnie inwazja Węgrów mogły przyczynić się do wzmocnienia autokratyzmu władzy książęcej u pobliskich ludów słowiańskich. W Skandynawii długotrwałe wyprawy wikingów i specyficzna organizacja sił zbrojnych mogły przyczynić się do przetrwania wiecowego sądownictwa heradów i skuteczniejszej niż w krajach słowiańskich ochrony pozycji społecznej wolnego pospólstwa (bondów). Ale i w Polsce, mimo zmonopolizowania publicznej jurysdykcji przez panującego i jego urzędników, władza książęca nie mogła obyć się bez współpracy opoli, nie mogła więc pozwolić sobie na otwarte deptanie osobowych i rzeczowych praw opolników. Przeciwnie: poszanowanie dziedzicznych praw do ziemi oraz statusu społeczno-prawnego powiązanego z obowiązkami różnych grup chłopów wobec monarchii stało się fundamentalną zasadą nowego systemu, zwanego w polskiej historiografii ustrojem prawa książęcego.

W ustroju tym znaczna większość plemiennego pospólstwa została odsunięta od kwalifikowanej służby wojskowej i obłożona pokaźnymi daninami na rzecz monarchii, a zamożniejsza i lepiej wyekwipowana mniejszość przekształciła się w odrębną warstwę książęcych (królewskich) wojowników. Rodzaj obowiązków wobec państwa przekazywanych z pokolenia na pokolenie stał się wyznacznikiem chłopskiego lub rycerskiego statusu. Wolna ludność zepchnięta w ten sposób do chłopskiej kondycji nie została jednak poddana niczyjemu władztwu gruntowemu, lecz tylko podporządkowana za pośrednictwem państwa publicznemu zwierzchnictwu możnowładnej elity. Podległość ta i obowiązek płacenia danin same przez się nie zmieniały stosunków własności ani nie pozbawiały chłopskich danników uprawnień osobowych przysługujących wolnym ludziom. Przed wywłaszczeniem i zniewoleniem chroniła ich zarówno wspólnota opolna, jak interesy monarchii oraz ściśle związanej z monarchią elity rządzącej[27].

Materialna pozycja możnych opierała się głównie na udziale w dochodach z danin publicznych, który im przysługiwał z tytułu sprawowania wy-

sokich urzędów. Mianowanie, odwoływanie, przenoszenie i awansowanie urzędników było niekwestionowaną prerogatywą panującego. Uważano jednak, że powinien on dobierać kandydatów wyłącznie z kręgu arystokracji, która w związku z tym traktowała daniny ludności na rzecz państwa jako dobro wspólne. Uszczuplanie tego dobra przez immunitet natrafiało więc na trudny do przezwyciężenia opór, gdyż sprzeciw bezpośrednio poszkodowanego dostojnika znajdował przychylny oddźwięk w szerokich kręgach grupy rządzącej. Aby ominąć tę przeszkodę, władcy dwunastowiecznej Polski znaleźli formułę strawną dla wszystkich. Tam, gdzie z jakichś przyczyn likwidowano okręg grodowy, panujący przekazywał biskupom nie ludzi książęcych z ziemią i daninami, ale urzędnicze obowiązki i dochody przysługujące kasztelanom. W odróżnieniu jednak od dostojników świeckich biskupstwo otrzymywało tę urzędniczą władzę na zawsze i krok za krokiem poszerzało jej rzeczowy zakres, wskutek czego biskupia kasztelania stawała się władztwem gruntowym. W XII, a nawet jeszcze na początku XIII w. kasztelanie takie stanowiły lwią część biskupich posiadłości[28].

Nie wszędzie panujący imali się takich sposobów, ale nie tylko w Polsce natrafiali na takie trudności. Nigdzie bowiem – od Odry po Wołchow i Dniepr oraz od norweskich wybrzeży po Dunaj – utworzenie nowych państw barbarzyńskich nie usunęło barier ograniczających władztwo gruntowe. Królowie i książęta nadawali wprawdzie Kościołowi i zasłużonym wielmożom „ziemię niczyją” do zagospodarowania, ale siłę roboczą do karczowania i uprawy tej ziemi stanowili po dawnemu niewolnicy oraz zdeklasowani „ludzie luźni”. Trzon chłopskiej ludności tych krajów zachował istotne atrybuty wolnej kondycji oraz dziedziczne prawa do ziemi i podlegał jedynie monarszej zwierzchności. W przeciwieństwie do obszarów karolińskiej sukcesji, gdzie władza królewska, Kościół i możni zgodnie zmierzali do narzucenia wolnemu pospólstwu władztwa gruntowego, grupy rządzące nowych państw północnej i wschodniej Europy, uformowane w kolektywistycznej tradycji i zainteresowane udziałem w dochodach monarchii z danin, bywały raczej siłą zachowawczą niż motorem szybkich zmian. System panowania możnowładczych elit nad ludnością wiejską za pośrednictwem państwa wykazał tu znaczną żywotność.

W Czechach, na Węgrzech i w Polsce stopniowy demontaż tego systemu przypadł na wiek XIII. Gdzie indziej – jak choćby na ziemiach ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego – ów system przetrwał znacznie dłużej.

Głównym inicjatorem demontażu prawa książęcego był wszędzie Kościół. Jego uporczywe zabiegi zmieniły z czasem postawy królów i książąt, a w końcu także świeckich wielmożów wobec immunitetu. Struktura agrarna krajów „młodszej Europy”[29] zbliżyła się w późnym średniowieczu do zachodnich standardów. Instytucje feudalne – wasalat, lenna, beneficjalne nadania posiadłości ziemskich – przyjmowały się tu jednak bardzo opornie lub nie przyjmowały się wcale. Nie doszło też na ogół do dezintegracji struktur państwa przez prywatne władztwa lokalne i terytorialne. Polskie rozbicie dzielnicowe nie miało, jak słusznie podkreślał Karol Buczek, nic wspólnego z „rozdrobnieniem feudalnym”. Ten termin był w gruncie rzeczy zabiegiem maskującym lub haraczem, jaki składali przed półwiekiem polscy mediewiści, prowadząc ze strażnikami obowiązującej ideologii swoistą grę w chowanego.

Jeśli mamy rozumieć feudalizm tak, jak jest on pojmowany we współczesnej mediewistyce zachodniej, to stwierdzić trzeba, że wschodnia Europa nie zaznała feudalizmu. Nie jest to może sprawa najwyższej wagi, za jaką uchodziła niegdyś teoria o powszechnym zasięgu „formacji feudalnej” w dziejach ludzkości. Wasalat, lenno czy władztwo lokalne nie tworzyły nigdzie podstaw ustroju gospodarczego i społecznego. Obecność lub nieobecność tych instytucji można jednak uważać za symptom dość istotnych różnic, które – mimo znacznego upodobnienia struktury agrarnej i recepcji wielu wzorów – nadal dzieliły zachód i wschód średniowiecznej Europy. Różnice te sięgały korzeniami barbarzyńskiego dziedzictwa i pozostawiły w dziejach naszego kontynentu trwały ślad.

*

Wspomniane na wstępie tej książki twierdzenie o chrześcijańskim rodowodzie Europy stało się, nim dobrnąłem do epilogu, przedmiotem politycznego sporu o preambułę konstytucji Unii Europejskiej. Atmosfera tych sporów nie sprzyja historiografii, ale musimy robić swoje. Preambułą i konstytucją zajmować się – rzecz jasna – nie zamierzam, godzi się jednak zauważyć, że zdanie, o które toczy się spór, rozumiane jest w sposób uproszczony i spłycający historyczną rolę chrystianizacji. Uproszczony – bo kulturowe korzenie Europy są różnorodne i nie da się ich sprowadzić wyłącznie do śródziemnomorskiego i chrześcijańskiego dziedzictwa. Spłycony – bo chry-

stianizacja ludów barbarzyńskich była czymś znacznie więcej niż tylko integracją w dziedzinie wiary i kultu. Nikt już dziś nie wierzy w bazę i nadbudowę, ale scjentystyczna tradycja sprzed półtora wieku wciąż kształtuje popularne schematy pojęciowe. Na gruncie tej tradycji kultura duchowa ujmowana jest jako zjawisko wtórne wobec realiów życia gospodarczego i społecznego. Tymczasem chrzest nowych ludów nie był pochodną, lecz początkiem ustrojowej przemiany. Chrzest miał wymiar przewrotu społecznego: godził w podstawy tradycyjnego ustroju europejskich plemion, burzył go i torował drogę stanowieniu nowego porządku. O bardzo ważnej roli chrześcijaństwa w budowie tego porządku wiele i słusznie napisano. Warto zwrócić uwagę także na drugą stronę medalu i spojrzeć na chrzest ludów barbarzyńskich jako na akt burzenia.

Strabon zanotował, że w czasie wyprawy przeciwko Triballom Aleksander Wielki przyjął celtyckich posłów i zapytał ich, czego się boją. „Niczego – usłyszał w odpowiedzi – tylko żeby niebo nie zawaliło nam się na głowy[30]. Słowa te, spopularyzowane przez autorów uroczego komiksu o Asteriksie, warte są głębszego namysłu. Lęk przed zawaleniem się nieba nie był obcy także ludom germańskim. Według Liwiusza obawiali się tego Bastarnowie (*coelumque in se ruere aiebant*)[31]. Rzymski historyk powiązał to z burzą i wyładowaniami atmosferycznymi, w grę wchodzi jednak również, a może przede wszystkim, lęk przed kataklizmem zagrażającym porządkowi świata. W *Translatio sancti Alexandri* Rudolf z Fuldy pokusił się o łacińskie objaśnienie nazwy saskiego idola, którego obalił Karol Wielki po zdobyciu Eresburga w 772 r.: „[Sasi] czcili niczym bóstwo wielki pień drzewa wzniesiony wysoko, nazywając go w swoim ojczystym języku Irminsul, co w tłumaczeniu na łacinę oznacza powszechną kolumnę, jak gdyby podtrzymującą wszystko” (*Irminsul* […] *quod latine dicitur universalis columna, quasi sustines* omnia)[32].

Sul, w dzisiejszym języku niemieckim Säule, oznaczał rzeczywiście filar, kolumnę lub słup nośny. Niezależnie więc od tego, jak rozumieć będziemy człon (imię) *Irmin*, nie ulega wątpliwości, że Irminsul miał charakterystyczną dla germańskich i słowiańskich figur kultowych formę słupa zwieńczonego rzeźbionym wizerunkiem głowy lub twarzy bóstwa. Co ważniejsze, sama nazwa figury spod Eresburga oraz jej objaśnienie przez Rudolfa wskazują, że według Sasów bóstwo przedstawione w postaci antropomorficznego słupa „podtrzymywało wszystko”, czyli dźwigało sklepienie świata. Ze-

stawiając wzmianki z północnych i południowych Niemiec oraz Skandynawii, Jan de Vries stwierdził, że takie „wyobrażenie słupa niebios” (*die Vorstellung einer Himmelssäule*) miało ogólnogermański zasięg. Aleksander Gieysztor zwrócił uwagę na ślady podobnych wyobrażeń kosmogonicznych wytropione przez etnografów w słowiańskim folklorze: „Niebo (…) podparte jest słupem dotykającym Gwiazdy Polarnej, jedynej nieruchomej (…) podczas gdy kopuła niebieska obraca się”[33]. „Słup zadziwiającej wielkości” (*columna mirae nagnitudinis*), który według Ebona (lib. III, 1) wznosił się w sanktuarium Wolinian, ucieleśniał zapewne to samo przekonanie o sakralnym oparciu świata, co saski Irminsul. Gdy nieprzyjaciel demonstracyjnie zniszczył ten filar kosmicznego ładu, barbarzyńscy Sasi czy Wolinianie mieli powody do obaw, że niebo zawali im się na głowy.

I wcale tu nie chodzi o zabobonny strach ciemnych ludzi. Nic bardziej nie zagradza drogi do rozumienia archaicznych kultur niż prostacka pogarda cywilizowanego człowieka wobec odmienności barbarzyńców. Wypowiedzi pogan, którzy wyrażali lęk przed chrystianizacją, znamy tylko z hagiograficznych, a w każdym razie chrześcijańskich relacji o czynach misjonarzy. Są to źródła obarczone rozlicznymi nieporozumieniami, ale zawierają informacje pierwszorzędnej wagi. Nie wdając się w zawiłą problematykę źródłoznawczą, pozwolę sobie jedynie dla ilustracji zacytować słowa, które przypisano pogańskim Prusom w dwóch najstarszych żywotach św. Wojciecha.

Obaj hagiografowie – Jan Kanapariusz i św. Brunon z Kwerfurtu – bardzo podobnie relacjonują wypędzenie misjonarzy przez Prusów. Okoliczności zdarzenia wskazują, że była to decyzja wiecu. Wezwano tam Wojciecha, aby wyjawił zgromadzonym, po co przybył. Po wysłuchaniu opowieści świętego o celu misji zebrani nakazali misjonarzom niezwłoczne opuszczenie kraju. Decyzji tej towarzyszyły agresywne słowa uzasadnienia. Według Jana Kanapariusza poganie „uderzając kijami w ziemię (…), złowrogo przeciw niemu krzyczą: Nas i cały ten kraj (…) obowiązuje wspólne prawo i jeden sposób życia. Wy zaś, którzy rządzicie się innym i nieznanym prawem, jeżeli tej nocy się nie oddalicie, jutro zostaniecie ścięci”. Wersja Brunona z Kwerfurtu jest obszerniejsza i po części odmienna: po krótkiej przemowie Wojciecha poganie „szydzą z niebiańskich słów, biją kijami o ziemię, (…) wszelako rąk na niego nie podnoszą, lecz wykrzykują i miotają w uszy przybyszów słowa nieubłaganej wrogości. «Z powodu takich ludzi –

mówią – ziemia nasza nie wyda plonów, drzewa nie będą owocować, nowe zwierzęta przestaną się rodzić, stare zginą. Wychodźcie, wychodźcie z naszych granic! Jeżeli nie oddalicie się jak najprędzej, zginiecie nędzną śmiercią, dręczeni okrutnymi karami». Tamtemu zaś człowiekowi, który osadzony na skraju państwa wpuścił dobrych przybyszów aż do tego miejsca, grożą śmiercią. Pieniąc się ze złości, zapowiadają, że spalą jego dom, rozdzielą dobytek, sprzedadzą żony i synów”[34].

Wszelkie przemówienia w średniowiecznych źródłach narracyjnych trzeba traktować z dystansem: są to najczęściej produkty autorskiej fantazji. Wydaje się jednak, że w tym wypadku autorzy posłużyli się wiarygodną osnową. Bicie kijami w ziemię, traktowane przez nich jako wyraz wściekłości, nie miało przecież – co zauważył św. Brunon – znamion bezpośredniej agresji fizycznej. Był to najprawdopodobniej rytuał wiecowej aklamacji analogiczny do germańskiego „potrząsania orężem” (*vapnaták).* W pełni wiarygodna jest też u Brunona informacja o karze, jaką na tym samym wiecu, wraz z decyzją o wypędzeniu misjonarzy, nałożono na współplemieńca, który ich wprowadził do kraju. Groźba spalenia jego domu, rozdzielenia majątku oraz sprzedaży żony i dzieci w niewolę odpowiada staroruskiej banicji (*wydati z ženoju i z diet’mi na potok i na razgrablenije*) oraz wspomnianej przez Thietmara represji za jawne opieranie się decyzjom lucickiego wiecu (spalenie domu i „nieustanna grabież” ruchomego mienia)[35]. Nie należy zatem lekceważyć pozostałych informacji hagiografów dotyczących tego samego wydarzenia. Oba żywoty powstały przecież wkrótce po męczeńskiej śmierci Wojciecha, a Brunon z Kwerfurtu czerpał wiadomości bezpośrednio od Radzima-Gaudentego, którego dobrze znał, i od pozostałych uczestników misyjnej wyprawy. Relacje obu hagiografów pozwalają wnosić, że Prusowie uznali misję Wojciecha za bezpośrednie zagrożenie.

W ujęciu Jana Kanapariusza było to zagrożenie ustroju społecznego („wspólnego prawa i sposobu życia”), w ujęciu Brunona zaś także, a nawet przede wszystkim zagrożenie materialnych podstaw bytu wspólnoty. Do różnicy między tymi dwoma wersjami nie powinniśmy jednak przykładać miarki nowożytnego racjonalizmu. Prusowie nie widzieli tu zapewne sprzeczności i mogli z powodzeniem łączyć oba wątki. W ich rozumieniu pogańskie *sacrum* było „kolumną świata”, gwarantem ładu społecznego i ładu natury jednocześnie. Obalenie tej kolumny groziło powszechną katastrofą, przeto wypędzenie misjonarzy, a w końcu stracenie ich, gdy powró-

cili wbrew decyzji wiecu, było z punktu widzenia Prusów koniecznym działaniem w obronie własnej.

Tym, co napawało barbarzyńców grozą, był nie tyle sam obcy bóg, ile wymagania monoteizmu. Nie brak świadectw, że poganie gotowi byli włączyć Chrystusa do swojego panteonu, nie kwestionowali bowiem jego istnienia ani jego potęgi. Gdy w Szczecinie po pierwszej misji św. Ottona wybuchła zaraza, mieszkańcy postanowili oddawać cześć zarówno rodzimym bogom, jak i „niemieckiemu" bogu chrześcijan[36]. Połączenie to nie naruszało elementarnego poczucia bezpieczeństwa tradycyjnej wspólnoty. Sam chrzest nie przerażał. Przerażało towarzyszące przyjęciu nowej wiary radykalne, demonstracyjne zniszczenie starego kultu, dzięki któremu istniał świat.

W dodatku misjonarze żądali, aby destrukcja świętych miejsc i figur poprzedziła zbiorowy chrzest[37] i aby dzieło zniszczenia dokonane zostało publicznie, w sposób szokujący, na oczach zebranego tłumu wyznawców. W zajętej przez Duńczyków Arkonie tłum ten (*ingens oppidanorum frequentia*) patrzył, jak uzbrojeni najeźdźcy gwałcą kolejne kręgi tabu: jak rozbierają ogrodzenie wokół świątyni i zdzierają zasłony skrywające posąg, jak nakazują pachołkom podciąć nogi świętej figury, jak zakładają bogu powróz na szyję i wloką do obozowiska zwycięzców, aby go tam kuchenni posługacze porąbali na opał[38]. Była to zamierzona demonstracja, rozmyślne świętokradztwo, które miało wykazać poganom bezsiłę ich bóstwa i tą drogą przekonać ich do porzucenia tradycyjnego kultu. W podobny sposób uzasadniał takie postępowanie Ottona z Bambergu Herbord: gdy misjonarze przystąpili do niszczenia świątyni Trzygława w Szczecinie, „stali [wokół] mieszkańcy i patrzyli, co uczynią nieszczęśni bogowie – czy będą bronić swojego domostwa, czy też nie. A gdy zobaczyli, że burzycielom nie stało się nic złego, mówili: Jeżeli [bogowie] nie potrafią sami siebie obronić, jakżeby mogli nas obronić lub nam pomagać?"[39].

Obok socjotechnicznej kalkulacji misjonarzy dla obu stron ważne były zapewne bardziej złożone motywy, emocje i uwarunkowania kulturowe. W rugijskim Gardźcu duński biskup Swen stanął obiema nogami na wleczonej poza wały grodu figurze Rujewita i tym gestem tryumfu zwiększył – jak pisze Sakso Gramatyk – ciężar zniewagi (*contumelia*) i pohańbienia (*rubor*) pogańskiego kultu[40]. Pamiętać trzeba także o starotestamentowych

wzorach, które kształtowały stosunek chrześcijańskich misjonarzy do materialnych przedmiotów kultu pogańskiego.

Wspólnota biblijnych wzorów wartościowania i norm postępowania łączyła duńskiego arcybiskupa Absalona i Ottona z Bambergu z bizantyńskimi duchownymi, którzy kierowali chrystianizacją Rusi. To z ich inspiracji Włodzimierz I w przeddzień zbiorowego chrztu Kijowian polecił zniszczyć sanktuarium urządzone przed ośmiu laty na wzgórzu naprzeciwko jego własnej rezydencji. Teraz „rozkazał bałwany obalić. Jedne porąbać, a drugie strawić ogniem. Peruna zaś rozkazał przywiązać koniowi do ogona i wlec z góry przez Boryczewo do Ruczaju. I polecił 12 mężom, aby go bili kijami. To zaś nie dlatego, by drewno czuć mogło, lecz na urągowisko biesowi, który zwodził tym wizerunkiem ludzi, niechaj przyjmie odpłatę od ludzi" (*sie że nie jako driewu czujuszczu, no na porugańje biesu, iże prielstiasze sim obrazom czełowieky, da wzmiezd'je priimiet ot czełowiek*). Uczony mnich, który zanotował tradycję o tym wydarzeniu w zaraniu ruskiego latopisarstwa, postarał się zinterpretować poniewierkę Peruna w zgodzie z wymaganiami teologicznej poprawności[41].

Dla pogan było to widowisko w najwyższym stopniu traumatyczne. Niektóre źródła odnotowały zewnętrzne przejawy ich szoku. Najstarszy latopis wspomniał o reakcji zgromadzonych Kijowian na widok włóczonego końmi i bitego Peruna: „A gdy go wleczono wzdłuż Ruczaju do Dniepru, płakali jego niewierni ludzie, bo jeszcze nie przyjęli chrztu świętego" (*sic! – piakachusia jego niewierni ljudie, jeszcze bo nie biachu prijali światogo kreszczeńja*). Podobnie gdy wleczono na powrozie Świętowita, „daty się słyszeć różne głosy zgromadzonych mieszkańców Arkony: jedni rozpaczali nad krzywdą swego boga, inni wybuchali śmiechem" (*aliis dei sui iniurias lamento aliis risu prosequentibus*)[42]. Sakso dodał, że najrozsądniejsi wstydzili się zapewne własnego prostactwa, gdyż dostrzegli głupotę praktykowanego od wielu lat kultu (*Nec dubium, quin ingens oppidanorum parti rubor incesserit, simplicitatem suam tot annis tam stulido cultu delusam cernentibus*). Ten szablonowy frazes nie mógł jednak przesłonić dramatu. Tradycyjnym kulturom obce było rozróżnienie *sacrum* i *profanum*. Nie było tu miejsca na laicyzm. Śmierć bogów oznaczała dla barbarzyńców koniec ich świata.

W istocie był to początek końca. Demonstracyjny akt destrukcji dotknął zrazu jedynie wierzchołka góry lodowej. Zniszczeniu uległy tylko instytu-

cje kultowe zrośnięte z naczelnymi organami plemiennej wspólnoty. W codziennym życiu wspólnot sąsiedzkich, rodów i rodzin kult pogański długo jeszcze zachowywał ważną pozycję. Dłużej jeszcze niż kult utrzymywały się wartości i wzory tradycyjnej kultury. Obalenie Irminsula, Świętowita czy Peruna było jednak momentem zwrotnym, równało się bowiem rozbiciu kultowego zwornika politycznej organizacji plemion. Mało – i wielkoplemienne wiece, pozbawione oparcia w pogańskim *sacrum* i autorytetu wyroczni, nieodwracalnie traciły swoje znaczenie. Jednocześnie rosło znaczenie króla (księcia). Uwolniony od ograniczeń ze strony wiecu, wspierany od początku przez Kościół, król wykorzystywał tradycyjne prerogatywy wielkiego krewniaka, wielkiego wojownika i wielkiego sąsiada, aby z przywódcy swojego plemienia stać się władcą ponadplemiennego państwa. Miejsce tradycyjnej starszyzny zajmowała w tym państwie skupiona wokół panującego grupa rządząca. Zmierzch instytucji wiecowych pozwalał zastąpić złożoną z segmentów organizację wspólnot plemiennych przez bardziej zintegrowaną strukturę polityczną średniowiecznej monarchii.

Chrzest był jedną z najistotniejszych przesłanek tej rewolucji, a zarazem punktem wyjścia powolnej ewolucji: wielowiekowego procesu chrystianizacji barbarzyńskich społeczeństw oraz recepcji wzorów kultury klasycznej. Recepcja tych wzorów zbliżyła wschód i zachód Europy, nigdy jednak nie doprowadziła do pełnej uniformizacji. Opierając się na wnikliwej analizie średniowiecznych tekstów i na dorobku etnografii, Aleksander Gieysztor zauważył, że „folklor słowiański (…) zachowywał bardzo długo, prawie do dziś dnia, podstawowe zręby tradycyjnego poglądu na świat i jego projekcję sakralną”[43].

Warto przytoczyć za autorem *Mitologii Słowian* frapujące zestawienie obrzędowych słów pogańskiego kapłana sprzed 1168 r. ze słowami wiejskiego popa z początku XX w. Według Saksa Gramatyka każdego roku po zbiorach Rugianie zbierali się w Arkonie przed świątynią Świętowita na wielką uroczystość kultową. W kulminacyjnym momencie obrzędu, bezpośrednio przed rozpoczęciem ofiarnej uczty, przynoszono okrągły kołacz, który wielkością dorównywał prawie wzrostowi człowieka. „Kapłan stawiał go przed sobą [dosłownie: między sobą a ludem] i pytał Rugian, czy go [za kołaczem] widzą. Gdy ci odpowiadali, że go widzą, życzył im, aby za rok nie mogli go zobaczyć. Było to życzenie… obfitszego na przyszły rok urodzaju” (*Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis*

cerneretur, percontari solebat, Quibus illum a se videri respondentibus,ne post annum ab iisdem cerni posset, optabat. Quo precationis. futura messis incrementa poscebat). Aleksander Gieysztor zwrócił w związku z tym uwagę na bułgarski zwyczaj cerkiewny z początku ubiegłego wieku, gdy to samo życzenie wypowiadał pop w dniu lokalnego świętego. „Duchowny stawał poza stosem ofiarnym okrągłych chlebów i zapytywał głośno zebranych: «Widzicie mnie?». Na co mu odpowiadano: «Tak, widzimy cię, widzimy». Z kolei duchowny mówił: «Obyście na przyszły rok nie mogli całkiem mnie widzieć», w nadziei, że plon będzie jeszcze obfitszy”[44].

Mimo chrystianizacji, upływu ośmiu stuleci i geograficznego dystansu dzielącego północno-zachodnie i południowe krańce Słowiańszczyzny mamy do czynienia z identycznym dialogiem obrzędowym między kapłanem a wiernymi. U źródeł tego obrzędu stała najwidoczniej wspólna, ogólnosłowiańska osnowa pogańskiej mitologii. Jakie mechanizmy sprawiły, że obrzęd ten i jego sakralna funkcja przetrwały pod chrześcijańskim pokostem niemal do naszych czasów? Na to pytanie nie ma zadowalającej odpowiedzi, chyba że komuś wystarczy okrągłe zdanie o tradycjonalizmie kultury ludowej. To, że nie wiemy, jak w ciągu długich wieków przekazywano pogański rytuał w chrześcijańskim kraju, nie upoważnia jednak do negowania oczywistych świadectw jego przetrwania.

Dotyczy to nie tylko śladów pogańskiego *sacrum*, ale i obecności barbarzyńskiego dziedzictwa w polityce, sądownictwie, słownictwie i kategoriach pojęciowych europejskiej kultury. Każde polskie dziecko styka się na lekcjach historii z terminem *liberum veto*. Ludzie bardziej oczytani znają barwne szczegóły związane z funkcjonowaniem zasady jednomyślności sejmikowych i sejmowych uchwał. Wiedzą, że ten, kto udaremnił okrzykiem veto podjęcie decyzji, musiał nieraz uciekać, żeby uczestnicy zgromadzenia nie zmusili go pod groźbą szabel do rezygnacji ze sprzeciwu[45]. Relacja Thietmara o wymuszaniu kijami jednomyślności uchwał lucickiego wiecu wskazuje na bardzo stary, plemienny rodowód siedemnastowiecznych obyczajów sejmikowych. Nie wiemy, jak starosłowiański wzór wiecowy przetrwał do czasów Rzeczypospolitej szlacheckiej, wygląda jednak na to, że jakoś przetrwał[46].

Elementy barbarzyńskiego dziedzictwa występują zresztą do dziś w Europie, a nawet na innych kontynentach, gdzie zostały przeniesione przez Europejczyków. Obywatele Stanów Zjednoczonych, dumni ze swojego są-

downictwa, najczęściej nie wiedzą, skąd się wziął warunek jednomyślności werdyktu przysięgłych. Nawet sami przysięgli nie kojarzą zazwyczaj swojej roli ze starogermańskim wzorem, zapisanym już w normach prawa salickiego dotyczących rachinburgów i tungina. Przy lekturze prawa salickiego skojarzenie to nasuwa się jednak z nieodpartą siła. Nic dziwnego, że znakomity edytor tego źródła, Karl August Eckhard, tłumaczył termin rachinburgi na niemiecki jako Geschworene (przysięgli)[47].

Prawie każdy z nas śpiewał, słyszał, jak śpiewają, albo chociaż czytał Rotę. Tekst Marii Konopnickiej funkcjonował w burzliwych latach osiemdziesiątych XX w., u schyłku PRL, jako chłopski hymn. Został też zaadaptowany jako pieśń kościelna. Słowa: „polski my naród, polski lud, królewski szczep Piastowy" są powszechnie znane, ale mało kto zastanawia się nad ich leksykalnym sensem. A przecież kołacze się w nich resztka dawnego przekonania, że wszystkich nas łączy pokrewieństwo z protoplastą polańskiej dynastii. Jest to powielany bezwiednie archetyp więzi krwi, łączącej współplemieńców z królem i ze sobą nawzajem. Z tego samego archaicznego zasobu pojęciowego wywodzi się wciąż funkcjonujące w polszczyźnie określenie wojny domowej: „walka bratobójcza". Więź narodowa wyparła więź plemienną, zarazem jednak przejęła i przechowała po dziś dzień część tradycyjnych wyobrażeń i symboli, które w odległej przeszłości oznaczały wspólnotę etniczną mniejszą i starszą od narodu.

Darujmy już sobie korsykańską i sycylijską vendettę, jej albański odpowiednik bądź inne przykłady żywotności wyobrażeń o wspólnym honorze, wspólnej hańbie i zbiorowej odpowiedzialności grup krewniaczych. Inwentaryzacja i analiza takich reliktów należy do antropologów i socjologów, którym historyk mediewista może co najwyżej służyć pomocą w zakresie swoich kompetencji. Istotniejsze od rzucających się w oczy osobliwości wydają mi się zresztą trudniej uchwytne, ale bardziej rozpowszechnione elementy barbarzyńskiego dziedzictwa. Znaleźć je można wszędzie, nie ma bowiem w Europie takich obszarów, na których nie pojawiłby się, bodaj epizodycznie, barbarzyński kolektywizm.

Nie minął bez śladu. Chrystianizacja niosła wprawdzie ze sobą ekspansję kultury klasycznej i opartą na jej wzorach przebudowę ładu społecznego, nie było to jednak oddziaływanie jednostronne, lecz interakcja. Duchowni i królowie nie wszystko mogli. Chrzest był momentem zwrotnym, rozpoczynającym destrukcję świata barbarzyńców. Ale ten świat – jeśli wolno

przy takiej okazji posłużyć się słowami rzymskiego poety – nie wszystek umarł. Barbarzyńskie dziedzictwo kulturowe jest, obok rzymskiego i bizantyńskiego, istotnym składnikiem złożonej europejskiej tożsamości. Jest ono także czynnikiem zróżnicowania. Bilans wzajemnych oddziaływań kultury klasycznej i tradycyjnych kultur *barbaricum* przedstawia się bardzo różnie i ta różnorodność jest obecna w dzisiejszej Europie. Była ona, bywa i nieraz jeszcze może być źródłem podziałów i napięć. Warto o tym pamiętać nie tylko ze względu na bezinteresowną ciekawość. Wbrew zapewnieniom Fukuyamy historia wcale się nie skończyła.

Podziękowanie

W latach 1994-2002 prowadziłem w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego wykłady monograficzne pod tytułem *Barbarzyńska Europa – od plemion do państw i narodów*. Ta książka nie jest zapisem wykładów. Tego, co miałem powiedzieć studentom, nie spisywałem, zdając się raczej na spontaniczność wzajemnego kontaktu. Zachęcałem słuchaczy, żeby – nie czekając na koniec wykładu – przerywali mi, gdy tylko przyjdą im do głowy jakieś pytania. Pytania te, liczne i nieraz zaskakujące, stały się dla mnie źródłem intelektualnej satysfakcji i inspiracji: młodzi ludzie pomagali mi dostrzec otwarte problemy tam, gdzie rutyna nie dostrzega żadnego problemu. Był to dla mnie istotny impuls. Bez studenckich pytań nie byłoby tej książki. Autorskie podziękowania kieruję więc przede wszystkim do moich uczniów, od których wiele się nauczyłem.

Należę do tego pokolenia historyków, które natrafiało na znaczne przeszkody w zawodowych kontaktach z zagranicą. Z przyczyn politycznych, do których sam się przyłożyłem, przeszkód takich spiętrzyło się wiele na mojej drodze. Dopóki zajmowałem się Polską piastowską, można się było łudzić, że nie przeszkodzi mi w pracy żelazna kurtyna. Teraz jednak, gdy porwałem się na przekroczenie barier, które od wielu pokoleń dzielą badania nad wczesną historią germańskich i słowiańskich barbarzyńców, zadawniony niedobór zagranicznych kontaktów i lektur stał się w mojej pracy dotkliwym obciążeniem. Nie wszystko już da się nadrobić, ale nie nadrobiłbym niczego bez uczynności zachodnich kolegów. Najwięcej zawdzięczam przyjaźni niezawodnej Fiorelli Simoni z rzymskiego uniwersytetu La Sapienza. Przez bezcenną wymianę myśli, gościnę i udostępnienie bibliotek bardzo pomogli mi także znakomici mediewiści, koledzy i przyjaciele z Francji, Włoch i Niemiec: Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, Girola-

mo Arnaldi, Giorgio Cracco, Otto Gerhard Oexle i Peter Kriedte. Wszystkim im winien jestem głęboką wdzięczność.

Dziękuję także mojej żonie – ona najlepiej wie za co.

Wykaz skrótów
Nazwy czasopism i wydawnictw seryjnych

Annales ESC – Annales Économies-Sociétés-Civilisations
Annales HSS – Annales. Histoire, sciences sociales (kontynuacja Annales ESC)
Bullettino dell' ISIME – Bullettino dell' Instituto Storico Italiano peril Medio Evo
HRG – Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte
HZ – Historische Zeitschrift
KH – Kwartalnik Historyczny
MGH – Monumenta Germaniae Historica
MIÖG – Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung
MPH – Monumenta Poloniae Historica NS – Nova series PH – Przegląd Historyczny
RGA – Reallexikon des germanischen Alertumskunde
SCIAM – Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo
SH – Studia Historyczne ss – scriptores ss rer. Merov. – scriptores rerum Merovingicarum ss rer. Lang. – scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum
SSS – Słownik starożytności słowiańskich
SZr. – Studia źródłoznawcze – commentationes
ZRG GA – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung

Źródła

Adam z Bremy – *Magistri Adami Bremensis gesta hammaburgensi Ecclesiae Pontificum*, wyd. B. Schmeidler, Hannover-Leipzig 1917.

AEinh. – *Annales quod dicitur Einhardi*, wyd. F. Kurze, Hannover 1895.

Aist. – Aistulfi leges, [w:] LL, s. 249-263.

Amm. Marc. – Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, t. I-II, wyd. W Seyfarth, Leipzig 1978.

Annales Bertiniani, wyd. G. Waitz, Hannover 1883.

Ann. Fuld. – Annales Fuldenses, wyd. F. Kurze, Hannover 1891.

Annales Laureshamenses, [w:] MGH ss, t. I, wyd. G. H. Pertz, Hannover 1826 (wznowienie 1976).

Annales Maximiani, [w:] MGH ss, t. XIII, wyd. G. Waitz, Hannover 1881.

Annales Mosellani, [w:] MGH ss, t. XVI, wyd. G. H. Pertz, Hannover 1859 (wznowienie 1994).

ARF – *Annales Regni Francorum*, wyd. F. Kurze, Hannover 1895.

Annales Xantenses, wyd. B. von Simson, Hannover 1909.

Beda, HEGA – *Venerabilis Bedae historia ecclesiastica gentis Anglorum*, wyd. G. Spitzbart, Darmstadt 1982.

Böhmer – Mühlbacher – J. F. Böhmer, *Regesta imperii. Die Regesten des Kaiserreichen unter den Karolingen 751-918*, wyd. E. Mühlbacher, Hannover 1909.

CDB – *Codex diplomaticus Bohemiae*, t. I, wyd. G. Friedrich, Praha 1905.

CDF – *Codex diplomaticus Fuldensis*, 2 wyd., E. F. J. Dronke, Aalen 1962.

CDLS – *Codice diplomatico Longobardo*, t. I-II, wyd. L. Schiaparelli, Roma 1929-1933.

CEur. – *Codex Euricianus*, [w:] *Leges Visigothorum.*

Cezar, BG – Caius Iulius Caesar, *Commentarii rerum gestarum*, t. I, *Bellum Gallicum*, wyd. O. Seel, Leipzig 1961.

Chronicon Moissacense, [w:] MGH ss, t. I, Hannover 1826.

Cod. Laur. – *Codex Laureshamensis*, t. I-III, wyd. K. Glöckner, Darmstadt 1929-1933.

CPS – *Capitulatio de partibus Saxoniae*, [w:] LST, s. 37-44.

CRF – *Capitularia Regum Francorum*, t. I, wyd. A. Boretius, Hannover 1883.

CS – *Capitulare Saxonicum*, [w:] LST, s. 45-49.

Digesta, [w:] *Corpus iuris civilis*, t. I, wyd. A. i M. Kriegell, Leipzig 1870.

DKM – *Dokumenty kujawskie i mazowieckie przeważnie z XIII w.*, wyd. B. Ulanowski, „Archiwum Komisji Historycznej Akademii Umiejętności”, 4, 1888.

DO I – *Diplomata Ottonis I*, [w:] *Die Urkunden Konrad I, Heinrich I und Otto* I, wyd. Th. Sickel, Hannover 1879-1884 (wznowienie 1980).

DRH – *Decreta regni medieval! Hungariae*, t. I, wyd. J. H. Bak, G. Bónis, J. R. Sweeney, Idyllwild 1999.
Earle-Plummer – *Two of the Saxon Chronicles parallel*, wyd. J. Earle, C. Plummer, Oxford 1892.
Ebo – *Ebonis vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, MPH ns, t. VII, 2 wyd. J. Wikarjak, K. Liman, Warszawa 1969.
Fredegar – *Chronicarun que dicuntur Fradegarii Scholastici* libri IV MGH ss rer. Merov., t. II, wyd. B. Krusch, Hannover 1888.
Frost. (Frostathingsbók) – *Den aldre Frostathins* – Lov, „Norges gamle loveindtil 1387", t. I, Christiania 1846, s. 121-258, wyd. R. Keyser, P. A. Munch.
Grágás – Grágás, *Islaendernes Lovbog*, wyd. V. Frisen, Kjobenhavn 1852 (wznowienie 1974).
GTHF – *Gregorii episcopi Turonensis historia Francorum*, MGH ss rer. Merov., t. I, 1, wyd. B. Krusch, W Levison, Hannover 1951.
Gul. (Gulathingsbók) – *Den eldre Gulathingslove*, wyd. B. Eithun, M. Rindal, T Ulset, Oslo 1994.
Helmold – *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Chronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, Hannover 1937.
Herbord – *Herbordi dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, MPH ns, t. VII, 3, wyd. J. Wikarjak, K. Liman, Warszawa 1974.
HLiv. – *Heinrici Chronicon Livoniae*, wyd. A. Bauer, Darmstadt 1959.
Ibrahim – *Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie Al-Bekriego*, MPH ns, t. I, wyd. T. Kowalski, Kraków 1952.
Jordanes – *Iordanis de origine actibusque Getarum*, wyd. F. Giunta,
A. Grillone, Roma 1991.
KMp – *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. I-IV wyd. F. Piekosiński, Kraków 1876-1905.
Kosmas – *Cosmae pragensis Cronica Boemorum*, MGH ss ns, t. II, wyd.
B. Bretholz, Berlin 1923.
KPol. – *Kodeks dyplomatyczny Polski*, wyd. L. Rzyszczewski, A. Muczkowski, t. I, Warszawa 1847.
KrP – *Kratkaja Prawda*, [w:] *Prawda Russkaja*, t. I, teksty, wyd. B. D. Grekow, Moskwa-Leningrad 1940.
Księga henrykowska, wyd. R. Grodecki, Poznań 1953.
KWp – *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. I-IV wyd. T Zakrzewski, t. V wyd. F. Piekosiński, Poznań-Kraków 1877-1908; t. VI-VIII wyd. A. Gąsiorowski, Warszawa-Poznań 1982-1989.
LAl – *Lex Alamannorum*, [w:] *Leges Alamannorum*, MGH Leges nationum Germanicarum, t. V 1, wyd. K. Lehman, Hannover 1888.
LBaiuv. – *Lex Baiuvariorum*, MGH Leges nationum Germanicarum, t. V, 2, wyd. E. von Schwind, Hannover 1926.
LC (*Liber constitutionum*) – *Leges Burgundionum*, MGH Leges nationum Germanicarum, t. II, 1, wyd. L. R. von Salis, Hannover 1892.
LFCh – Lex Francorum Chamavorum, wyd. R. Sohm., [w:] MGH, Leges (in folio), t. *V*, Hannover 1875-1889 (wznowienie 1987).
LFris – *Lex Frisionum*, wyd. K. A. Eckhardt, A. Eckhardt, Hannover 1982.
Li- *Liutprandi leges*, [w:] LL, s. 127-232.
Liwiusz – Livius Titus, *Ab urbe condita*, t. I–II, wyd. R. S. Conway, C. F. Walters, Oksford 1960.

Liebermann, GA – *Die Gesetze der Angelsachsen*, t. I, wyd. F. Liebermann, Aalen 1960 (wznowienie edycji z 1903 r.).
LL – *Leleggi dei Longobardi*, wyd. C. Azzara, S. Gasparri, Milano 1992.
LRB – *Lex romana Burgundionum*, [w:] MGH Leges nationum Germanicarum, t. II, 1, wyd. R. von Salis, Hannover 1892.
LRib – *Lex Ribuaria*, wyd. F. Beyerle, R. Buchner, Hannover 1956.
LSax – *Lex Saxonum*, [w:] LST, s. 17–34.
LST – *Leges Saxonum und Lex Thuruingorum*, wyd. C. von Schwerin, Leipzig 1918.
LThur – *Lex Thuringorum*, [w:] LST, s. 57–66.
LUN – *Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins*, t. I–IV wyd. T. J. Lacomblet, Düsseldorf 1840–1858.
LVisig – *Leges Visigothorum*, MGH Leges nationum Germanicarum, t. I, wyd. K. Zeumer, Hannover–Leipzig 1902.
Maurikios, *Strategikon – Das Strategikon des Maurikios* (Corpus fontium Historiae Bizantinae, t. XVII), wyd. G. T. Dennis, E. Gamillscheg Wien 1981.
Nithard – *Nithardi Historiarum libri IV*, wyd. E. Müller, Hannover–Leipzig 1907.
NZ – *Najstarszy zawód prawa polskiego*, wyd. J. Matuszewski, Warszawa 1959.
OGL – *Origo gentis Langobardorum*, wyd. A. Bracciotti, Roma 1998.
Ovidiuis, Tristia – *Ovidii Nasonis Tristium libri quinque*, wyd. S. G. Owen, Oxford 1959.
PAl – *Pactus Alamannorum*, [w:] *Leges Alamannorum*, MGH Leges nationum Germanicarum, t. V 1, wyd. K. Lehmann, 1888.
PDHL – Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, wyd. Lidia Capo, Verona 1995.
PLS – Pactus Legis Salicae, MGH Leges nationum Germanicarum, t. IV, 1, wyd. K. A. Eckhardt, Hannover 1962.
Prokop (wojna gocka) – *Procopii Caesareiensis opera omnia*, t. II, *De bellis libri V-VIII*, wyd. J. Haury, G. Wirth, Leipzig 1963.
PrP – *Prostrannaja Prawda*, [w:] *Prawda Russkaja*, t. I, wyd. B. D. Grekow, Moskwa–Leningrad 1940.
PVL – *Powiest' wremiennych let*, t. I, wyd. D. S. Lichaczow, Moskwa–Leningrad 1950.
Rimbert – *VitaAnskarii auctore Rimberto*, wyd. G. Waitz, Hannover 1884.
Ro – *Edictus Rothari*, [w:] LL, s. 12–119.
RUrb. – *Rheinische Urbäre*, t. II, *Die Urbäre der Abtei Werden a… d. Ruhr*, wyd. R. Kötzschke, Bonn 1906.
Sakso [Gramatyk] – *Saxonis Gesta Danorum*, t. I, wyd. J. Olrik, H. Raedr, Hau-niae 1937.
Sancti Adalberti Pragensis episcopi etmartyris Vita Prior,MPHns,t.IV,1,wyd. J. Karwasińska, Warszawa 1962.
Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita Altera, MPH ns, t. IV 2, wyd. J. Karwasińska, Warszawa 1969.
Ssp – *Sachsenspiegel Landrecht*, wyd. K.A. Eckhardt, Göttingen–Frankfurt am Mein 1973.
Strabon – Strabon, *Geographica*, t. I–II, wyd. A. Meineke, Leipzig 1877.
Tacyt, *Germania – Tacitus Germania*, wyd. W Reeb, Lepzig-Berlin 1930.
Thietmar- *Kronika Thietmara*, wyd. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953.
ThUB – *Thurgauisches Urkundenbuch*, t. I, wyd. F. Schaltegger, Frauenfeld 1924.

Tr. Ant. Fuld. – *Traditiones et antiquitates Fuldenses*, wyd. 2, E.FJ. Dronke, Aalen 1962.
TSA- *Translatio sancti Alexandri*, t. II, MGH ss, s. 673-681, wyd. G. H. Pertz, Hannover 1829.
UBF – *Urkundenbuch des Klosters Fulda*, t. I, wyd. E. E. Stengel, Marburg 1958.
UBMittRhein. – *Urkundenbuch zur Geschichte der mittelrheinischen Territorien*, t. I, wyd. H. Beyer, Coblenz 1860.
UpL – *Upplandslagen*, [w:] *Sveriges Gamla Lagar*, t. III.
USG – *Urkundenbuch der Abtei Sankt Gallen*, t. I-II, wyd. H. Wartmann, Zurich 1863-1866.
VLA – *Vita Lebuini Antiqua*, [w:] MGH ss, t. XXX, 2, wyd. A. Hofmeister, Leipzig 1934.
Widukind – *Widukindi monach Colbreiensis Res gestae Saxonicae*, wyd. P. Hirsch, E. Lohmann, Hannover 1935.
WgL – Äldre Wästgtalagen, Sveriges Gamla Lagar, t. I, s. 3-74, Lund 1827.
Wirt. UB – *Wirtembergisches Urkundenbuch*, t. I, Stuttgart 1849.
Zakrzewski, *Opis-Opis grodów i terytoriów z północnej strony Dunaju, czyli tzw. Geograf bawarski*, wyd. S. Zakrzewski, Lwów 1917.
ZDM – *Zbiór dokumentów małopolskich*, t. I-VIII, wyd. S. Kuraś, Z. Sułkowska-Kuraś, Wrocław 1962 – 1975.
ZK – *Żywoty Konstantyna i Metodego* (obszerne), wyd. T Lehr-Spławiński, Poznań 1959.

Przypisy

WSTĘP

[1] Le Goff, *La vieille Europe*, passim.
[2] Ale niektórym przychodzi; zob. np. van Engen, *The Christian Middle* Ages,-por. w tej sprawie krytyczne uwagi J.-C. Schmitta, *Religione e folclore*, s. 6-17.
[3] Schlesinger, *West und Ost*.
[4] Szücs, *Les trois Europes;* Modzelewski, *Europa romana.*
[5] Ovidius, *Tristia*, 5. 10, s. 37 n.
[6] Lund, *Zum Germanenbild*, s. 15.
[7] PVL, t. I, s. 167.
[8] Gieysztor, *Wiąz narodowa*, s. 15 n.; Lund, *Zum Germanenbild*, s. 4 n.
[9] Cezar, BG, 4. 4. 3.
[10] Cezar, BG, 1, 1, 2.
[11] Zob. Dauge, *Le barbare.*
[12] Jones, *The Image of the Barbarian.*
[13] Beda, HEGA, *V*, 10; Adam z Bremy, II, 43 i 62.
[14] Zob. Bardach, *Historia praw;* por. Pohl, *Die Germanen*, s. 65 n., a zwłaszcza Graus, *Verfassungsgeschichte*, s. 572 i przyp. 146 tamże.
[15] Wenskus, *Probleme*, s. 19 n.

ROZDZIAŁ I

[1] Krogmann, *Die Kultur*, s. 77 nn.; por. Düwel, *Runeninschriften.*
[2] Zob. Norden, *Germanische Urgeschichte*, s. 56-58, 139; por. Bringmann, *Topoi;* por. niżej, przyp. 3.
[3] Do takiej sceptycznej oceny skłaniali się Boudrriot, *Altgermanische Religion;* Achterberg, *Interpretatio christiana;* Clemen, *Altgermanische Religionsgeschichte;* Wienecke, *Untersuchungen* i Harmening, *Superstitio*. Hiperkrytycznego stanowiska tych badaczy nie podzielił Schmitt, *Les superstitions;* por. też Künzel, *Paganisme* oraz Modzelewski, *Culte et justice*. Kategoryczne twierdzenia Wieneckego, który zaprzeczał kronikarskim i hagiograficznym świadectwom istnienia pogańskich świątyń u Słowian, nie ostały się w świetle nowszych badań archeologicznych (zob. Słupecki, *Problem pogańskich świątyń*). Jedynym gatunkiem średniowiecznej literatury, w którym po-

wielanie biblijnych stereotypów rzeczywiście dominowało nad odniesieniami do współczesności, wydają się utwory katechetyczne i kaznodziejskie (zob. Simoni, *I testi catechistico-omilietici*). Ze względu na formacyjną funkcję tych tekstów w średniowiecznej kulturze trzeba jednak liczyć się z ich wpływem także na inne gatunki literackie.

[4] Heubner, *Die Überlieferung;* Joachimsen, *Tacitus.*

[5] Beck, *Germania*, s. 155 n.

[6] TSA, 1-3, s. 674-676.

[7] Stok, *La Germania*, s. 138; por. Manitius, *Zu Adam*, s. 202 nn.

[8] Adam z Bremy, I, 3, s. 6 i I, 8, s. 9.

[9] Adam z Bremy, II, 62, s. 122.

[10] Tacyt, *Germania*, rozdz. 12, s. 32.

[11] LC, tyt. XXXIV.

[12] LFris, *Additio sapientum*, XI, s. 103.

[13] W ofierze składano nie tylko przestępców. Adam z Bremy, IV 26, scholia 138, wspomina o źródle koło świątyni w Uppsali, „gdzie poganie mają zwyczaj sprawować ofiary i zanurzać żywego człowieka. Jeżeli on się nie wynurzy, życzenie ludu będzie spełnione" (*Qui dum non invenitur, ratum erit votum populi*). Obrzęd ofiarny był tu jednocześnie wyrocznią. W pobliżu znajdował się święty gaj, w którym wieszano na drzewach przeznaczonych na ofiarę ludzi i zwierzęta (Adam z Bremy, IV, 27). W świętym źródle (może bagiennym, skoro wsysało ciała) topiono ludzi złożonych w ofierze bóstwu chtonicznemu, natomiast ofiary ludzkie i zwierzęce wieszane na drzewach przeznaczone były niewątpliwie dla Odyna. Odpowiada to w zupełności dwóm rodzajom kary śmierci, o których pisał Tacyt w 12 rozdziale *Germanii*. Tak interpretował informacje Tacyta już Heinrich Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I, s. 245 n. i 477. Tezę o sakralnym charakterze kary śmierci u Germanów uzasadnił obszernie von Amira, *Todesstrafen*. Inaczej – jako magiczne przeciwdziałanie złym mocom przestępcy – usiłował tłumaczyć topienie w bagnie Rechfeldt, *Todesstrafen*, s. 76 n. oraz sceptyczny wobec *sacrum* von See, *Kon-tinuitatstheorie*, s. 31. Interpretację kary śmierci jako ofiary z człowieka podtrzymał z przekonującym uzasadnieniem de Vries, *Religionsgeschichte*, t. I, s. 413 n., zwracając uwagę na ścisły związek plemiennego prawa z kultem pogańskim.

[14] Jankuhn, *Tierund Menschenopfer;* tenże, *Opfersitten.*

[15] Tacyt, *Germania*, rozdz. 11, s. 32: *Si displicuit sententia, fremitu aspernantur; sin placuit, frameas concutiunt; honoratissimum assensus genus est armis laudare*. Por. Frost., V, 46, XII, 2 i 4 oraz XIV, 4. Ta sama procedura poświadczona w prawach Edwarda Wyznawcy (waepnatak) została, zdaniem Brunnera, *Deutsche Rechtsgeschichte*, t. I, s. 210, przeniesiona do Anglii przez skandynawskich przybyszów.

[16] Thietmar, VI, 22 i 23, s. 345 oraz VII, 64, s. 559-561; Tacyt, *Germania*, rozdz. 7, s. 26.

[17] Tacyt, *Germania*, rozdz. 10, s. 29-31; Herbord, II, 32 i 33, s. 125; VP, II, 11, s. 42 n.; Sakso Gramatyk, *Gesta Danorum*, XIV, 39, s. 465 nn.; HLiv, I, 10, s. 6.

[18] Tacyt, *Germania*, rozdz. 7 i 11; Prokop, *Bella*, VII, 14, 21-22; Thietmar, VI, 25; Adam z Bremy, IV, 22.

[19] Zob. Modzelewski, *Culte et justice*, s. 619 nn.

[20] Cezar, *Commentarii de bello Gaüico,VI*, 23, s. 191, przekład E. Konika z moimi modyfikacjami.

[21] Tacyt, *Germania*, rozdz. 21, s. 42 n.

[22] Mauss, *Socjologia*, s. 211-302; Gurewicz, *Kategorie*, s. 227-242.
[23] Maurikios, *Strategikon*, XI, 4, 3-4; przekład według Testimonia, s. 138, z jedną modyfikacją.
[24] Za pośrednictwem Adama z Bremy znał Helmold pierwsze rozdziały *Translatio sancti Alexandri*, w których Rudolf z Fuldy wykorzystał fragmenty *Germanii*, ale kompilacja Rudolfa nie obejmowała 21 rozdz. *Germanii*, w którym znalazły się informacje o traktowaniu gości.
[25] Helmold, I, 83, s. 158 n.
[26] LFris, *Additio sapientium* I, s. 80; LSax, XXVII, s. 25.
[27] Beda, HEGA, V 10, s, 458.
[28] Adam z Bremy, IV, 21.
[29] LSax, XIX, s. 23.
[30] Wziął to za dobrą monetę Becher, *Non enim habent*, s. 11.
[31] VLA, rozdz. 4, s. 793; por. też rozdz. 3, s. 792 (*pagus Sudergo*).
[32] CS, s.45.
[33] CS, rozdz. 4 i 8, s. 46 i 47 n.
[34] Thietmar, VI, 25; por. niżej, rozdz. VII, 2.
[35] LC, XXXVIII, 1-5.
[36] Helmold, II, 108, s. 214; Adam z Bremy, II, 22, s. 79.
[37] Adam z Bremy, IV 18, s. 245 n.
[38] Adam z Bremy, IV 21, s. 251 n.
[39] Much, *Die Germania*, s. 80 n.; Jankuhn, *Archaeologische Bemerkungen*, s. 414 n.; Lund, *Zum Germanenbegriff*, s. 69; Luiselli, *Storia culturale*, s. 281 n.
[40] Tacyt, *Germania*, rozdz. 18 i 19, s. 39-41; przekład S. Hammera z modyfikacjami. Na temat opłat związanych z małżeństwem u Germanów por. rozdz. IV tej książki.
[41] LC, XXXIV.
[42] LL, Li, rozdz. 141, s. 202.
[43] LL, Li, rozdz. 80, s. 168 i Aist., rozdz. 4, s. 250; por. Gasparri, *La cultura*, s. 140-141.
[44] MGH, *Epistolae*, t. III, Berlin 1892, s. 342.
[45] Wipszycka, *Kościół*, s. 278 n.; Brown, *The Body;* Veyne, *La famille*.
[46] Pieniądz-Skrzypczak, *Konkubinat.*

ROZDZIAŁ II

[1] LL, Ro, rozdz. 386, s. 102.
[2] Longobardzki wyraz *gaiza*, wymawiany też i zapisywany jako *gaire*, oznaczał włócznię (zob. Frankovich Onesti, *Vestigia*, s. 194); *thinx* to oczywiście germański *thing*, czyli wiec. W rozdziale 386 edyktu Rotariego mowa zatem o wspomnianym już u Tacyta i znanym w średniowiecznej Skandynawii rytuale podejmowania wiecowych decyzji przez potrząsanie włóczniami; por. Dilcher, *Langobardische Strafrecht*, s. 168.
[3] LL, Li, rozdz. 77 i rozdz. 132.
[4] LS, tyt. LVII i LRib, tyt. LV
[5] Weitzel, *Dinggenossenschaft*.
[6] Maurer, *Die Entehunsgszeit*, s. 41, 50 n., 66, 73 n., 82 n.; Gurewicz, *Norweżskoje*, s. 16 n.
[7] LBaiuv., *De legibus.*

[8] Beyerle, *Die beiden;* K. A. Eckhardt, *Die Lex Baiuvariorum.*

[9] Siems, *Lex Baiuvariorum*, HRG, t. II, szp. 1890.

[10] PLS, *Prolog.*

[11] Cod. Laur., t. I, nr 131; por. Schmidt-Wiegand, *Mallus*, HRG, t. III, szp. 217.

[12] Zob. H. Siems, *Studien zur Lex Frisionum*, s. 144-151.

[13] Krogmann, *Entstehungszeit und Eigenart*, s. 76; Schott, *Der Stand*, s. 42; Siems, *Lex Fńsionum*, HRG, t. II, szp. 1922.

[14] LFris, *Addito sapientum*, XI, s. 102; por. wyżej, rozdz. I, przyp. 11 i odpowiadający mu tekst.

[15] LST, CPS, rozdz. 1 i 3, s. 37 n.; por. Heck, *Die Gemeinfreien*, s. 236.

[16] LFris, *V*, 1, s. 46.

[17] Tacyt, *Germania*, rozdz. 2, s.18 n.

[18] Gasparri, *La memoria*, s. VI-VIII.

[19] LL, Ro, s.13 n.

[20] OGL, s. 105-107.

[21] Gasparri, *La cultura*, s. 12-16.

[22] PDHL, IV 22, s. 200; Gasparri, *La cultura*, s. 55-61; Bognetti, *Santa Maria.*

[23] PDHL, I, 21, s. 40-42; tradycję rękopiśmienną omawia szczegółowo Annalisa Braciotti w edycji OGL, s. 57-79.

[24] Gasparri, *La cultura*, s. 37 nn.

[25] Jordanes, s. 12 n.; Beda, HEGA, I, 15.

[26] Wenskus, *Stammesbildung*, s. 38-44.

[27] PDHL, III, 6, s. 130; nieco inaczej przedstawia to wydarzenie Grzegorz z Tours, GT HF, IV 32.

[28] Gasparri, *La cultura*, s. 35.

[29] Mayer, *Die Entstehung;* tenże, *Die Ausbildung;* Dannenbauer, *Adel, Burgund Herrschaft;* tenże, *Adelsherrschaft;* O. Brunner, *Land und Herrschaft.*

[30] Schulze, *Die frühmittelalterliche Stammesrechte*, rozdz. 5. Za udostępnienie niemieckiego maszynopisu tego artykułu, opublikowanego wyłącznie w japońskim przekładzie, składam Hansowi Kurtowi Schulze serdeczne podziękowanie.

[31] Bosl, *Die sogennanten*, s. 129 nn.; por. tenże, *Die Grundlage der modernen Gesellschaft*, s. 79.

[32] Delogu, *LEditto*, s. 330 n.

[33] Goffart, *Barbarians and Romans;* Durliat, *Les finances*. Tezy Goffarta i Durliata, zwłaszcza w odniesieniu do Italii longobardzkiej i do królestwa Franków, wywołały poważne reakcje polemiczne-zob. Cesa, *Hospitalitas;* Barhish, *Taxation;* Wickham, *The other transition;* tenże, *La chute de Rome.*

[34] Geary, *Before France*, s. VI.

[35] Levy, *West Roman vulgar Law;* Amory, *The meaning;* Liebeschuetz, *Cititzen status* (por. jednak tenże, *Cities, taxes*, gdzie teoria Goffarta i Durliata poddana została udokumentowanej krytyce); Schulze, *Die frühmittelalterliche Stammesrechte;* Guterman, *The Principle of personnality.*

[36] LC, tyt. I oraz tyt. VI.

[37] Nehlsen, *Lex romana Burgundionum*, HRG, t. II, szp. 1927-1930.

[38] d'Ors, *La Territorialidad*, s. 121; zupełnie inaczej Schott, *Der Stand*, s. 33 i Siems, *Lex Romana Visigothorum*, HRG, t. II, szp. 1940-1949.

[39] Dualizmowi temu położyła kres w połowie VII w. kodyfikacja Receswinda, zob. King, *King Chindaswind*. Było to możliwe dzięki wczesnej i głębokiej romanizacji kulturowej Wizygotów i znacznemu upodobnieniu ich etnicznego prawa do wzorów pospolitego prawa rzymskiego, por. Levy, *West Roman vulgar Law*, s. 15-17.

[40] LRB, 2; por. tamże, 2, 5 i 2, 6 oraz 30, 2.

[41] LC, XXVII.

[42] CRĘ t. I, s. 19.

[43] PLS, tyt. LVIII.

[44] Fustel de Coulanges, *Nouvelles recherches*, s. 379; Guterman, *The Principle of personality*, s.124 n.

[45] CRF, 1.1, 18,rozdz. 10, s. 43. Tekst kapitularza nie jest datowany; znamy go wyłącznie z zatwierdzenia Karola Wielkiego, również niedatowanego. Formuła zatwierdzenia (*incipiunt capitula, quas bone memorie genitor Pipinus sinodaliter constituit et nos ab omnibus conservare volumus*) wskazuje, że miał on moc obowiązującą w całym państwie, a nie tylko w Akwitanii, jak przypuszczał A. Boretius w komentarzu wydawniczym.

[46] Tabacco, *Dai possessori;* Gasparri, *Strutture militari;* Delogu, *Il regno.*

[47] Gasparri, *Prima delle nazioni*, s. 153 nn.

[48] Delogu, *L'Editto.*

[49] Delogu, *L'Editto*, s. 343; LL, Ro, rozdz. 367, s. 98 (co do znaczenia wyrazu *wara* – umowa, schronienie, opieka, stąd *waregang* – zob. Frankovitch Onesti, *Vestigia*, s. 129 n.); PDHL, III, 6, s. 130.

[50] LL, Ro, rozdz. 64 (*talem legem patronus cum ipso vivat, tamquam si cum fratrem aut cum alio parente suo libero Langobardo*) irozdz. 225 (si […] *heredes non derelinquerit aut se vivo non iudicaverit, patronus succedat sicut parenti suo*).

[51] Wskazuje na to wzmianka Pawła Diakona, PDHL, I, 13, s. 28.

[52] CDLS, t. II, nr 231

[53] LL, Li, rozdz. 127, s. 192

[54] LL, Li, rozdz. 91, s. 172/174.

[55] Delogu, *Longobard e Romani*, s. 125.

[56] Gasparri, *Prima delle nazioni*, s. 152 n.

[57] Delogu, *L'Editto*, s. 339 i 342; porównawcza charakterystyka edyktu Rotariego i kodyfikacji wizygockiej tamże, s. 331-338.

[58] Ito nawet w ujęciach podręcznikowych, zob. *Storia d'Italia Einaudi*, t. II, 1, tekst Tabacco; por. też Modzelewski, *Społeczeństwo i gospodarka*, s. 166-178 i tenże, *La transizione.*

[59] PDHL, II, 32 i III, 16.

[60] LC, tyt. XIII i tyt. LV; LVisig., 10, 1, 8.

[61] Wickham, *The Other Transition;* Delogu, *Longobard e Romani*, s. 116; Gasparri, *Il regno e la legge*, s. 247 n., przyp. 6; Cesa, *Hospitalitas o altre „techniques of accomodation "?*

[62] Gasparri, *Prima delle nazioni*, s. 143.

[63] PDHL, II, 31 i 32.

[64] LC, tyt. II, 2; na temat zróżnicowania wergeldów u Longobardów *in angargathungi, id est secundum qualitatem personae* zob. rozdz. V niniejszej książki.

[65] Strohecker, *Der senatorische Adel;* Wood, *The Merovingian Kingdoms*, s. 100 n.

[66] PLS, tyt. XLI, 1, 3, 5 i 6.
[67] GTHĘ III, 36 i VII, 15; por. tamże, IX, 30.
[68] Na temat steury i ostarstuofy por. rozdz. V i *Epilog* niniejszej książki.
[69] Werner, *La conquête*, passim.
[70] Schmidt-Wiegand, *Das fränkische Wortgut*, s. 281.
[71] PLS, tyt. XLIV XLVI, L, LIV i LVII.
[72] Pogląd taki wyraził ustnie F. Beyerle, a przytoczyła za nim Schmidt-Wiegand, *Malbergische Glosse als Denkmal*, s. 396 i przyp. 2.
[73] PLS, XXVI, 1 i 2; por. Schmidt-Wiegand, *Zur Geschichte*, s. 227.
[74] PLS, tyt. L, s. 189 nn; Schmidt-Wiegand, *Nexti cantichio*, HRG III, szp. 963 n.
[75] Weitzel, *Dinggenossenschaft*, s. 435-446.
[76] PLS, tyt. XLIV i XLVI; por. rozdz. VI niniejszej książki.
[77] Beyerle, *Die Lex Ribuaria*, s. 333 nn.
[78] Wood, *The Merovingian Kingdoms*, s. 111-119, zwrócił uwagę na informacje o przeróbkach prawa salickiego przez kolejnych władców, ale uznał, że pierwotnie obowiązywało ono w całym państwie Chłodwiga, a dopiero od drugiej połowy VII w. uchodziło za prawo neustryjskich Franków, podczas gdy do austrazyjskich stosowała się *Lex Ribuaria*.
[79] Jungarndreas, *Vom Merowingischen;* Schützeichel, s. 619 n.
[80] Schmidt-Wiegand, *Das fränkische Wortgut*, s. 281-290; ta sama, *Malbergische Glossen als Denkmal*, s. 402-407; ta sama, *Rechtssprache*, s. 169; por. von Olberg, *Freie*, s. 20 i 140.
[81] Schulze, *Grafschaftsverfassung*, s. 33-35.
[82] Classen, Wprowadzenie do obrad konferencji *Recht und Schrift in Mittelalter*, VuF 23, s. 9; Nehlsen, *Zur Aktualität*, passim; Wormald, *Lex scripta*, s. 125-138.
[83] Riché, *Les bibliotheques*, s. 96 nn i 101 nn.
[84] MGH *Leges nationum Germanicarum*, t. IV, 1, s. 15.
[85] Schmidt-Wiegand, *Malbergische Glosse als Denkmal*, s. 396; ta sama, *Rechtssprache*, s. 160 n.
[86] Nie brak też innych wskazówek, że spis prawa salickiego był przeznaczony do użytku ludzi, którzy lepiej radzili sobie z łaciną niż z dialektem Franków. Kodyfikatorzy prawa salickiego nie widzieli potrzeby objaśniania czytelnikom terminów łacińskich przez podawanie ich germańskich synonimów. Zdarzało się natomiast odwrotnie. W tytule LVIII czytamy, że człowiek zwracający się do swoich krewnych o pomoc w zapłacie wergeldu ma stać „na *duropullo*, to jest na progu" swojego domu (*in duropullo, hoc est in limitare);* tymczasem jeszcze przez długie wieki w okolicach Kolonii każde dziecko mówiące miejscowym dialektem wiedziało, że *Dürpell* to próg domu (zob. Schmidt-Wiegand, *Malbergische Glossen als Denkmal*, s. 405). Również w tytule LXIV umieszczono łacińskie objaśnienie obelżywego wyrazu *herburgius*: to ten, co nosi czarownicom kocioł, w którym one gotują (*illud qui hineo portare dicitur, ubi strias coccinant*).
[87] PLS, tyt. XLV 2; L, 3 i 4; LI, 1 i 2; LIV 1-4.
[88] LL, Ro, rozdz. 224, s. 64.
[89] Frankovich Onesti, *Vestigia*, s. 88 i 93.
[90] LL, Ro, rozdz. 388, s. 104.
[91] Wallance-Hadrill, *Early Germanic Kingship*, s. 40 n.
[92] Liebermann, GA, t. I, Aelfred, s. 26-45. Por. promulgację edyktu Eadmunda z lat 943-946, tamże, s. 186: król ustanawia prawo ograniczające zakres krwawej zemsty z myślą o tym, „w jaki spo-

sób mógłbym bardziej umocnić chrześcijaństwo" (*huic maehte Cristendomes maest araeran*).
[93] CPS, rozdz. 34 w zestawieniu z CS, rozdz. 4 i 8.
[94] LL, Li, rozdz. 20, s. 140.
[95] LL, Li, rozdz. 118, s. 186-188, 731 r.
[96] LBaiuv, Prolog, s. 8.
[97] Diaz-Salinero, *El codigo de Eurico;* King, *The alleged territoríality.*

ROZDZIAŁ III

[1] Tacyt, *Germania*, rozdz. 21, s. 42.
[2] Tak już Siergiejewicz, *Lekcii*, s. 228; podobnie Frojanow, *Kijewskaja Ruś*, s. 33-36.
[3] Wskazuje na to ostatnie zdanie art. 1, umieszczone po słowach *to 40 griwien za gołowu: aszcze li budiet Rusin, lubo gridin, lubo kupczin, lubo jabietnik, lubo miecznik, aszcze izgoj budiet, lubo Słowienin, to 40 griwien położiti zań.*
[4] Taką karę wprowadził już art. 19 Krótkiej Prawdy (*aszcze ubijut ogniszczanina w obidu, to płatiti zań 80 griwien ubijci…*), ewidentnie późniejszy od art. 1. Zimin, *Prawda*, s. 122-124, uważał, że ta część Krótkiej Prawdy (art. 19-43) była uzupełnieniem pierwotnej kodyfikacji Jarosława przyjętym na pierwszym zjeździe jego synów, który odbył się jeszcze za życia ojca, w latach 1036-1054.
[5] *Pravda Russkaja*, wyd. B. D. Grekow, t. II, *kommentani*, s. 245; zob. Juszkow, *Obszczestwienno-politiczeskij stroj*, s. 486; Tichomirow, *Posobije*, s. 88; Grekow, *Kijewskaja Ruś*, s. 121 n. i 144; Zimin, *Prawda*, s. 203 n. Odmiennego zdania był Siergiejewicz (jedyny bodaj badacz rosyjski, który powołał się w tej kwestii na legalność zemsty w całej średniowiecznej Europie) oraz Frojanow, *Kijewskaja Ruś*, s. 37-41, który zwrócił uwagę na filologiczne niedostatki panującej wykładni.
[6] *Slovar' Drevnerusskogo jazyka XI-XIV* w., t. VI, s. 247.
[7] WgL, Af mandrapi 1, par. 1-3.
[8] WgL, Af mandrapi 1, par. 4.
[9] WgL, Af mandrapi, 4.
[10] LAl, tyt. XLIV 2.
[11] LFris, tyt. II, s. 38 i dodatek Wlemara tamże.
[12] LL, Ro, rozdz. 74, s. 28.
[13] LL, Ro, rozdz. 143, s. 40.
[14] LSax, XXVII.
[15] CPS, rozdz. 4.
[16] LFris, *Additio sapientum*, tyt. I: *Homo faidosus pacem habeat in ecclesia, in domo sua, ad ecclesiam eundo, de ecclesia redeundo, ad placitum eundo, de placito redeundo. Qui hanc pacem effregerit et hominem occident, novies XXX solidos conponat. Si vulneraverit, novies XII solidos conponat ad partem regis.*
[17] LL, Li, rozdz. 1, s. 128.
[18] LL, Li, rozdz. 13, s. 134.
[19] LFris, I, 1, s. 34.
[20] LSax, XIX.

[21] Tak już Brunner, *Sippe und Wergeld*, s. 138; podobnie z przekonującą argumentacją Murray, *Germanic Kinship*, s. 141; por. też Phillpotts, *Kindred and Clan*, s. 69.

[22] Brunner, *Sippe und Wergeld*, s. 138 n.; Murray, *Germanic Kinshp*, s. 142 n.; por. Phillpotts, *Kindred and Clan*, s. 266 oraz Hastrup, *Culture and History*, s. 87 n.

[23] Genzmer, *Die germanische Sippe*, s. 35; Hastrup, *Culture and History*, s. 70 n.

[24] Murray, *Germanic Kinship*, s. 145 i 149.

[25] Gul, 292, s. 159.

[26] Brunner, *Sippe und Wergeld*, s. 149.

[27] PLS XLI, 2 i 4; LL, Ro, rozdz. 14, s. 16 (por. Li, rozdz. 62, s. 158); PAl, LXXXII i LAl, XLIX; LFris, XX.

[28] LSax, tyt. XIX.

[29] LL, Ro, rozdz. 224, 216 i 235; LFris, tyt. IX, 13; LSax, tyt. LXV

[30] Brunner *Sippe und Wergeld*, s. 115 n.; por. Lintzel, *Zur altsächsischen Rechtsgeschichte*, s. 422 n.

[31] SSp, I, 3, 3, s. 74-76.

[32] Zasadę tę sformułowano *explicite* w prawie Bawarów (LBaiuv, XV 10): „Jeżeli zaś mąż i żona umrą bez dziedziców i nie znajdzie się aż do siódmego stopnia pokrewieństwa żaden [ich] krewny, to ich mienie przejmuje [królewski] skarb".

[33] Hastrup, *Culture and History*, s. 78.

[34] Brunner, *Zu Lex Salica*, tit. 44, s. 165 n.

[35] Pieniądz-Skrzypczak, *Konkubinat*, s. 354-357.

[36] WgL, Af mandrapi, 1, par. 4 i 5.

[37] Frost., VI, 3, 7, 8, s. 184 nn.; Gul, 222-224, s. 130 nn.

[38] Grágás, t. I a, IV 113, s. 193 n.

[39] Grágás, t. I a, *Kristinna laga*, 18.

[40] Hastrup, *Culture and History*, s. 76-89.

[41] Ks. henr., s. 135. Chodziło o las Bukowina, nadany niegdyś przez Bolesława Wysokiego, zapewne do karczunku, Głąbowi. Klasztor henrykowski nabył ten las „przez", a w rzeczywistości zapewne od Kwiecika, który był wnukiem Głąba. Ze skutecznym roszczeniem sądowym opartym na prawie bliższości wystąpili wówczas Piroszowicy, powołując się na to, że „stary Głąb był rodzonym bratem naszego dziadka Pirosza" (*quia antiquus Glambo erat frater uterinus avi nostri Pyrosonis*). Piroszowicy byli zatem w stosunku do Kwiecika krewnymi trzeciego stopnia, czyli odpowiednikiem islandzkich *naesta braedra*.

[42] Genzmer, *Die germanische Sippe*; Kroeschell, *Die Sippe*; por. replikę Schlesingera, *Randbemerkungen.*

[43] LL, Ro, rozdz. 143, s. 40; Grágás, t. I a, IV 114, s. 204 n.

[44] Frost., Inlaedindg, 8, s. 123.

[45] Liebermann, GA, t. I, s. 186-188.

[46] LSax, tyt. XXII.

[47] PVL, t. I, s. 52. Tekst ten, przekazany w latopisie, nie jest konfabulacją kronikarza ani zapisem ustnej tradycji, lecz staroruskim tłumaczeniem greckiego oryginału traktatu. Co do interpretacji roty zob. Gieysztor, *Mitologia*, s. 112 n.

[48] Helmold, I, 84, s. 160.

[49] LC, II, 7.

[50] W przeciwnym kierunku poszła tylko burgundzka *Liber Constitutionum*, odstępując od okupu (mimo istnienia zwyczajowych stawek wergeldu) na rzecz zasady „śmierć za śmierć" przy jednoczesnym zakazie zemsty na kimkolwiek poza samym zabójcą (LC, II, 1, 2 i 7). U Anglosasów natomiast, od chwili gdy krewni zabójcy poręczyli zapłatę wergeldu, obowiązywał między zwaśnionymi rodami pokój królewski (*cyninges mund*) i obie strony musiały przysiąc na oręż, że go nie złamią. Po trzech tygodniach od tego dnia należało zapłacić najbliższym krewnym ofiary *halsfang*, czyli dziesiątą część wergeldu, a później kolejne raty. Prawo do zemsty było wskutek tego zawieszone przez rok. Edykt Eadmunda nie zmienił kalendarza płatności, wprowadził tylko indywidualizację wróżdy i pozwolił członkom rodu zabójcy odżegnać się od niego i od zapłaty okupu (Liebermann, GA, t. I, s. 190 i 393).

[51] LVisig., VI, 1, 7: *Omnia crimina suos sequantur auctores, nec pater pro filio, nec flus pro patre, nec uxor pro marito, nec maritus pro uxore, nec frater pro fra-tre, nec vicinus pro vicino, nec propincus pro propinquo ullam calumniam permittescat; sed ille solus iudicetur culpabilis, qui culpanda conmitit.*

[52] U Alemanów (PAl, tyt. 77-81 i LAl, tyt. 69, 3) wergeld kobiety był dwukrotnie wyższy niż mężczyzny; u Longobardów natomiast (LL, Ro, rozdz. 201) kara za umyślne zabójstwo wolnej kobiety wynosiła 1200 solidów, z czego połowa przypadała królowi, a połowa mundoaldowi (opiekunowi) ofiary, podczas gdy wergeld wolnego mężczyzny mieścił się w granicach 150-300 solidów (LL, Li, rozdz. 62).

[53] Zob. LAl, tyt. LI.

[54] Tacyt, *Germania*, rozdz. 13 opisuje inicjację młodzieńca na wiecu, gdzie wręczano mu włócznię, i komentuje to w rzymskich kategoriach: „to jest u nich togą, to pierwszym zaszczytem młodości; przedtem byli częścią rodzinnego domu, odtąd są częścią rzeczypospolitej" (*ante hoc domus pars videntur, mox rei publicae*).

[55] Frost., III, 13, Gul., 58.

[56] LSax, XLIII, XLIX i LXV; *Aethelbert*, 77 (Liebermann, GA, t. I, s. 7).

[57] LSax, tyt. 40. O polityce Karola Wielkiego wobec saskiej arystokracji plemiennej zob. rozdz. IV podtyt. 4 niniejszej książki.

[58] Ibrahim, s. 50; PVL, t. I, s. 104 i t. II, s. 380; Abraham, *Zawarcie małżeństwa*, s. 80 nn., 84, 91, 102 n. i 117.

[59] Zob. rozdz. II, podtyt. 3 i rozdz. VI, podtyt. 3 niniejszej książki.

[60] LL, Ro, rozdz. 191, s. 54.

[61] LL, Ro, rozdz. 199, s. 58 (charakterystyka *faderfio*) 182, s. 52 (*morgingab);* LAl, tyt. LVI, 2.

[62] LL, Li, rozdz. 89, 103 i 114 oraz Aist., rozdz. 14.

[63] LL, Ro, rozdz. 160 i 161 w powiązaniu z rozdz. 154 i 155.

[64] Taką ewolucję przyjmuje Feller, *Morgengabe*.

[65] Zob. np. Cortese, *Perla storia delmundio.*

[66] LL, Ro, rozdz. 200 i 202.

[67] Vordemfelde, *Die germanische Religion;* Schmidt-Wiegand, *Spuren paganer Religiosität.*

[68] Zob. trafny komentarz wydawców edyktu, LL, przyp. 92 na s. 114.

ROZDZIAŁ IV

[1] *Pamjatniki Russkogo Prawa, wypusk III*, s. 428.
[2] PAl, 136, 137, s. 17.
[3] PrP, 45.
[4] LRib, tyt. VIII; Nehlsen, *Sklavenrecht*, ss. 268 i 264.
[5] LBaiuv, VI, 1 i 12.
[6] Nehlsen, *Sklavenrecht*, s. 370 n.
[7] LSax, LI; WgL, Af mandrapi, 1, 4.
[8] LL, Ro, rozdz. 370 oraz 371 i 373.
[9] LFris, I, 21; por. tamże, III, 7, s. 44.
[10] PLS XII, 1 i 2 oraz tyt. 40, par. 1-5 i 12.
[11] Nieusychin, *Wozniknowienije*, s. 140-143; Nehlsen, *Sklavenrecht*, s. 327-329.
[12] Modzelewski, *Ludzie bez prawa*, s. 80 n. i przyp. 33.
[13] LRib, XXVI, XXVIII, XXIX i XXX, 1.
[14] Nehlsen, *Sklavenrecht*, s. 270.
[15] LC, XXI, 1 i 2; PrĘ artykuł 116 i 117.
[16] CEeur., 291 oraz LVis., V 4, 15 i 16 (*antiqua);* LBaiuv., XVI, 6 i 7.
[17] LC, XXXV, 2 i 3; LRib, LVIII, 18.
[18] LL, Li, rozdz.77, s. 166.
[19] Zauważyła to Pieniądz-Skrzypczak, *Konkubinat*, przyp. 65 na s. 355: „Naturalne więzy krwi nie odgrywały w tym wypadku żadnej roli. Pokrewieństwo zachodzące między niewolnikami nie rodziło bowiem skutków prawnych, nie zyskiwało także mocy z chwilą ich wyzwolenia. Jedynie w przypadku, gdyby wyzwoleńcy spłodzili potomstwo już jako ludzie wolni, mogłoby ono po nich dziedziczyć".
[20] Digesta, lib. V tyt. V 3.
[21] LL, Ro, rozdz. 226 i CDLS, t. II, nr 231.
[22] Wenskus, *Stammesbildung*, s. 38–43.
[23] Zauważył to Molitor, *Zur Entwicklung*, s. 112.
[24] CRF, nr 98, rozdz. 6.
[25] Molitor, *Zur Entwicklung*, s. 119 n., był przekonany, że aldionat wywodził się z wyzwalania niewolników do stanu niepełnej wolności; innego zdania był Nehlsen, *Sklavenrecht*, s. 373.
[26] LRib, tyt. LXII, 1; por LRib, tyt. XXVIII i *Capitulare legi Rbuariae additum*, rozdz. 2.
[27] Schott, *Freigelassene*, s. 54.
[28] Nithard, IV, 2; Rudolf, *Translatio*, s. 675.
[29] Goldberg, *Popular Revolt*, s. 482 n.; Last, *Sozialordnung*, s. 450 nn.
[30] Bloomfield, *Salic litus*, s. 84, 86 i 94; von Olberg, *Freie*, s. 175; ta sama, *Die Bezeichnungen*, s. 178 oraz 181–183.
[31] Nehlsen, *Sklavenrecht*, s. 374–376.
[32] Molitor, *Zur Entwicklung*, s. 118 n.; von. Olberg, *Die Bezeichnungen*, s. 85. Warto dodać, że w rozdz. 216 edyktu Rotariego mowa wprost o pańskim mundzie nad synami zmarłego aldia.
[33] CPS, rozdz. 19–21, s. 6 i CS, rozdz. 5, s. 12.
[34] LFris, tyt. I, 1–9, tyt. II, 6 i tyt. XXII, epilogus.
[35] Zob. rozdz. III, podtyt. 2 niniejszej książki.

[36] Landwehr, *Die Liten*, s. 120 oraz przyp. 69–89 na s. 133–136; LFris, *Additio sapientum*, tyt. III, s. 98.

[37] PVL, t. I, s. 52; Helmold, I, 84, s. 160.

[38] *Annales Laureshamenses*, MGH ss, t. I, s. 31; *Annales Mosellani*, MGH ss, t. XVI, s. 496, pod 780 r.

[39] Baaken, *Königtum*, s. 27 n.; Wenskus, *Sachsen*, s. 543–545; Landwehr, *Die Liten*, s. 122 n.; Springer, *Was Lebuins Lebenbeschreibung*, s. 241–149; inaczej Schulze, *Grundstrukturen*, t. I, s. 33 i Fried, *Der Weg*, s. 259. Zob. VLA, rozdz. 4, s. 793.

[40] Zob. rozdz. VI, podtyt. 2 niniejszej książki.

[41] Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschihte*; Maurer, *Einleitung*; tenże, *Geschichte der Markenverfassung*; Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*; Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte.*

[42] Waas, *Die alte deutsche Freiheit*, s. 6 n. i 116; por tenże, *Herrschaft und Staat*, s. 3 i 7, gdzie liberalnej historiozofii XIX w. przeciwstawione zostały nowe priorytety badawcze: „dziedzictwo narodowe", „czynnik germański" oraz „zagadnienie czystości ras i kultur". Także czołowy twórca nowej szkoły, Brunner, *Land und Herrschaft*, w pierwszym wydaniu z 1939 r. poddając krytyce milczące założenia światopoglądowe liberalnej historiografii, nie taił własnych, odmiennych założeń. Zob. na ten temat Graus, *Verfassungsgeschichte*, s. 547.

[43] Dannenbauer, *Adel, Burgund Herrschaft.*

[44] Otto, *Adel und Freiheit*; Waas, *Freiheit*; Brunner, *Land und Herrschaft*; Mayer, *Die Entstehung des „modernen" Staates;* tenże, *Die Ausbildung;* tenże, *Die Königsfreien;* Dannenbauer, *Adel, Burg un Herrschaft;* tenże, *Adelsherrschaft;* tenże, *Hundertschaft*.

[45] Schneider, *Die Entstehung von Burg*; por tenże, *Staatliche Siedlung*.

[46] Bog, *Dorfgemeinde;* Bosl, *Franken um 800.*

[47] Bosl, *Fröhformen*, s. 172 n.; Dannenbauer, *Königsfreie*, s. 330.

[48] Dannenbauer, *Freigrafschaften und Freigerichte*, [w:] tenże, *Grundlagen*, s. 319 n.

[49] W ostrej formie uczynił to szwajcarski historyk Wernli, *Bauernfreiheit*, s. 7 n.; por. rzeczowe i szczegółowe uwagi Oexle, *Sozialgeschichte*. Zaangażowanie polityczne Brunnera, Mayera i innych w latach 1933-1945 obejmowało, zgodnie z deklaracjami o wkładzie nauk historycznych w wysiłek wojenny, także ich działalność badawczą. Po wojnie Th. Mayer został z tego powodu pod naciskiem bawarskich polityków i oficerów amerykańskiej armii okupacyjnej pozbawiony prezesury MGH, ale zarówno on, jak i Otto Brunner zachowali silną pozycję w świecie akademickim RFN. Zob. na ten temat *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, red. *W*. Schulze, O. G. Oexle, Frankfurt a/M. 2000, s. 16 i 71-73.

[50] Tabacco, *I liberi del re;* tenże, *Dai possessori;* por. też polemikę między Tabacco a Bertolinim w SCIAM, t. 15, s. 538 nn.

[51] Müller-Mertens, *Karl der Grosse.*

[52] Krause, *Die Liberi*.

[53] Schulze, *Grafschaftsverfassung*, s. 319 nn, 340 n. i passim; Gockel, *Karolingische Königshoffe*, s. 96 nn.; Schulze, *Rodungsfreiheit*, s. 542-544; Grahn-Hoek, *Fränkische Oberschicht;* Schmitt, *Untersuchungen;* Schulze, *Reichsaristokratie,* s. 365 i 367 n. Zob. także krytyczne wobec teorii wolnych królewskich prace historyków szwajcarskich: Liver w ZRG GA 76, 1959, s. 369-379; Köbler, *Die Freien;* Schott, *Freiheit.*

[54] Borgolte, *Geschichte der Grafschaften*, s. 19.

[55] Krause, *Die Liberi*, s. 68 n.; Schmitt, *Untersuchungen*, s. 245; Schulze, *Reichsaristokratie*, s. 367.

[56] Grahn-Hoek, *Frankische Oberschicht*, s. 27-38 i passim.

[57] PLS, tyt. XLI, 1, 5, 8 i 9; tyt. XLII, 4; tyt. LIV 1, 2 i 3 oraz tyt. XIII, 7.

[58] LBaiuv, tyt. III, 1.

[59] PAl, 77-81. W rękopisie *minoflidus* figuruje mylnie z wergeldem 170 solidów, ale błąd ten łatwo skorygować przez zestawienie z podwójnym wergeldem kobiet (*femina minofadus* – 320 solidów) i z tytułem LIX prawa Alemanów.

[60] Zob. LC, XXVI, 1 (*obtimatus Burgundio* i jego odpowiednik wśród Rzymian -*nobilis Romanus*) i LC, tyt. LI (*quicumque Burgundio, obtimatus aut mediocris);* por też Praefatio Gundobadi (*coram obtimatibus nostris*).

[61] LL, Ro, rozdz. 75, s. 28; na temat pełnego wergeldu wolnej Longobardki por. LL, Ro, rozdz. 201.

[62] LL, Li, rozdz. 62 z 724 r., s. 158; por Li, rozdz. 20 z 721 r., s. 142.

[63] LL, Ro, rozdz. 371 i 373.W 713 r. (LL, Li, rozdz. 1-4, s. 128-130) Liutprand zmodyfikował normy prawa spadkowego zapisane w edykcie Rotariego, rozdz. 158-160. Normy te dotyczyły wolnych Longobardów, ale Rotari ograniczył się do bezbarwnego zaimka *quis* („ktoś"), podczas gdy Liutprand dodał do zaimka kwalifikację etniczną: *quis Langobardus*. Dwa dziesięciolecia później, w „zarządzeniu o włodarzach królewskich", Liutprand powołał się na swoją nowelizację z 713 r., ale określając ludzi, których ona dotyczyła, zastąpił etniczny termin „Longobardowie" wyrażeniem *liveri eremanni* („wolni wojownicy" – LL, Li, *Notitia de actorbus regis*, rozdz. 5, s. 230).

[64] Bertolini, *Ordinamenti militari*, s. 458 nn.

[65] Bognetti, *L'etá longobarda*, t. I, s. 100, 106 i 137; Bertolini, *Ordinamenti militari*, s. 501; podobnie, choć nie bez zastrzeżeń Tabacco, *Egemonie*, s. 150 n. oraz Gasparri, *Prima delle nazioni*, s. 153.

[66] Modzelewski, *La stirpe*, s. 434 n.

[67] LL, Ro, rozdz. 75, s. 28; cytowane sformułowanie Pawła Diakona pochodzi z jego poematu adresowanego do Karola Wielkiego, PDHL, wyd. G. Waitz (MGH SS rer. Lang.), Hannover 1878, s. 6.

[68] CPS, rozdz. 19, s. 40.

[69] LThur, I-XXV.

[70] LSax, tyt. XVI, s. 22: *Litus occisus CXX solids conponatur; multa vero vulne-rum eius per omnia duodecima parte minor quam nobilis hominis; solvatur autem solido maiori.*

[71] Tak już Brunner, *Nobiles und Gemeinfreie*, s. 101. Pogląd o prawie Sasów jako specjalnym statucie plemiennej arystokracji cieszy się powszechnym uznaniem; uzasadnił go przekonująco Lintzel, *Die Entstehung der Lex Saxonum*, [w:] tenże, *Ausgewählte Schritten*, s. 407-413.

[72] Brunner, *Nobiles und Gemeinfreie*, s. 99 (285).

[73] Eckhard, LFris, *Einleitung*, przyp. 26, s. 15 n.

[74] O prawach salickim i ripuarskim była już mowa; por LFCh, tyt. IV i V oraz LFris, I, 10, s. 36 i XV 1-3, s. 60. Lintzel, *Zur altsächsische Rechtsgeschichte*, [w:] tenże, *Ausgewählte Schritten*, s. 420-426, szacował wergeld saskiego lita nie na 120, jak to wyraźnie zapisano w tytule XVI prawa Sasów, lecz na 180 „małych" solidów, czyli na 3/4 wergeldu frilinga i 1/8 wergeldu edelinga. Pomysł ten opierał się na błędnej interpretacji zawartego w tytule XVI sformułowania, że nawiązki

lita, zawsze dwunastokrotnie mniejsze od nawiązek edelinga, płaci się „dużymi” solidami (*multa vero vulnerum eius per omnia duodecima parte minor, quam nobilis hominis, solvatur autem solido maiori*). Lintzel odniósł te słowa nie tylko do nawiązek, ale i do wspomnianego w tym samym zdaniu wergeldu lita, chociaż tytuł LXVIstanowił jednoznacznie, że kary za zabójstwa (bez wyjątku!) płacono małymi solidami, a wszelkie inne kary solidami dużymi (*maiori solido aliae conpositiones, minori homicidia conponuntur*). W wyniku tego błędu Lintzel przeliczył wergeld lita z rzekomo „dużych” na „małe” solidy, wergeldu edelinga natomiast nie przeliczył, gdyż w tym wypadku wziął pod uwagę tytuł LXVI i uznał, że w źródle zapisano wysokość wergeldu w solidach małych. W ten sposób z zapisanej w źródle proporcji 1:12 udało się zrobić 1:8. Na domiar złego Lintzel usiłował dopatrzeć się proporcji 1:8 we wzmiance tytułu XVIII, gdzie po wyzwoleniu lita zabójcy przez jego pana wróżda krewnych ofiary mogła kierować się już tylko przeciwko samemu zbrodniarzowi i „siedmiu jego krewnym”, to jest członkom rodu do siódmego stopnia pokrewieństwa (zob. wyżej, rozdz. III). W źródle mowa o zabójstwie jakiegokolwiek człowieka „na przykład (*ut puta*) nobila”. Lintzel uznał jednak, że nikt prócz edelinga nie wchodził w rachubę, a słowa o zemście na zabójcy i siedmiu jego krewnych przeliczył na sztuki (1 + 7=8) i dostrzegł w tym dowód, że za jednego nobila wolno było zabić ośmiu litów, bo taka była rzekomo proporcja ich wergeldów. Nie lepiej przedstawia się argument *per analogiam* zaczerpnięty z jedenastowiecznej normy anglosaskiej dotyczącej zbiorowej przysięgi. Źródło to głosi, że przysięga możnego jest równoważna przysiędze sześciu kerlów, bo taka jest proporcja ich wergeldów (*Twelfhyndes mannes adforstent VIkeorla adfordam, gifman thone wrecan sceolde, he bidfulwrecen on six ceorlan, 7 his wergild bidsix ceorla wergild* – Liebermann, GA, t. I, s. 464 n.). Z liczbą osób, którą mogli bezkarnie zabić prawowici mściciele, nie ma to nic wspólnego.

Nie warto byłoby pastwić się nad oczywistą pomyłką wielkiego historyka, gdyby nie zyskała ona szerokiej akceptacji. Wykładnia Lintzla zawdzięczała w tym wypadku swą popularność nie tyle sile argumentów, ile urokowi konkluzji, pozwalała bowiem zminimalizować różnicę między litami a frilingami zgodnie z „teorią wolnych królewskich”, której zresztą sam Lintzel nie wyznawał.

[75] Vinogradoff, *Wergeld und Stand*, s. 183 nn.; Schröder, *Der altsächsische Volksadel*, s. 360; Heck, *Altfriesische Gerichtsverfassung*; tenże, *Die Gemeinfreien*; tenże, *Die Standesgliederung*.

[76] ARF, s. 40-42.

[77] Lintzel, *Karl der Grosse und die Sachsen;* inaczej Goldberg, *Popular Revolt*, przyp. 47, s. 476 n.

[78] ARF, s. 64: Sasi ponownie skapitulowali *et reddiderunt omnes malefactores tilos, qui ipsud rebellium maxime terminaverunt, ad occidendum IIIID; quod ita factum est, excepto Widochindo, qui fuga lapsus est partibus Nordmanniae; por. Annales Einhardi*, tamże, s. 65, 782 r.

[79] Zob. MGH, *Epistolae*, t. *V*, s. 30, list z 815 r.

[80] ARF, s. 70; *Annales Mosellani*, MGH ss, t. XVI, s. 497 i *Annales Laureshamenses*, MGH ss t. II, s. 32.

[81] Chr. Moiss., MGH ss, t. I, s. 497; por. *Annales Laureshamenses*, s. 31.

[82] Bardach, *Historia państwa*, s. 296; Spevéc, *Pravo bliže rodbine;* Vanecek, *Dejiny Statu*, s. 117 n.; Wiesiełowskij, *Feodalnoje zemlevladenije*, t. I, s. 24-32; Beau-chet, *Histoire de la propriété*, s. 125 i 617; Gurewicz, *Norweżskoje obszczestwo*, s. 145-149; Gul., 276; Frost., XII, 4 (*Efmadr vill ódal sitt selia* […] *En their eru kaupi naestir er nanastir eru, oc eigu tho allir bauggilldismenn bódo a*).

[83] Zob. ARF pod r. 804, nie bez przesady: *Imperator* (…) *omnes, qui trans Albiam habitaverant, Saxones cum mulieribus et infantibus transtulit in Franciam;* por. MGH, *Epistulae*, t. *V*, s. 300 n. – list z 815 r., w którym pewien saski arystokrata zwraca się do Ludwika Pobożnego o pomoc w odzyskaniu ojcowizny zagarniętej przez ludzi, którzy wykorzystali deportację jego ojca wraz z innymi z Saksonii do krainy Franków.

[84] Lintzel, *Die stände der deutschen Volksrechte*, s 360.

[85] Zob. LL, Li, rozdz. 77 (por. rozdz. IV podtytuł 1 niniejszej książki, tekst związany z przyp. 19 oraz Pieniądz-Skrzypczak, *Konkubinat*, s. 355). Obszerniej na ten temat Modzelewski, *Liber homo*, s. 37 n.

[86] Przychylam się do wykładni zwrotu *qui iam in exilium missus est* przedstawionej przez Lintzla, *Zur altsächsischen Rechtsgeschichte*, s. 432: na wygnaniu – czasowym, bo z zachowaniem praw do majątku – nie jest *liber homo*, lecz jego *tutor nobilis*. Dlatego, jeżeli naturalni krewni nie skorzystają z prawa pierwokupu, *liber homo* ma oferować swoją dziedzinę do nabycia tutorowi lub „temu, komu król powierzył nadzór nad tym majątkiem". Ten drugi, to jest zarządca wyznaczony przez króla, występuje tu najwyraźniej zamiast pierwszego, zarządza więc majątkiem nieobecnego tutora, a nie dziedziną, którą chce sprzedać *liber homo*. Dziedzina owa nie jest składnikiem majątku tutora, gdyż *liber homo* decyduje samodzielnie i legalnie o jej sprzedaży.

[87] LFris, tyt. I i II, s. 34-42; por LSax, tyt. XVII.

[88] Michałowski, *Świadomość społeczna*.

[89] Grahn-Hoek, *Fränkische Oberschicht*, s. 56-77.

[90] *Annales Xantenses*, s. 12: *Eodem anno per totam Saxoniam potestas servorum valde excreverat super dominos suos, et nomen sibi usurpaverunt Stellingas et multa intrationabilia conmiserunt. Et nobiles illius patriae a servis valde afflicti et humiliati sunt.*

[91] *Annales Fuldenses*, s. 33 n.; Müller-Mertens, *Stellingaaufstand*, s. 829 n.

[92] Nithard, IV, 2.

[93] Goldberg, *Popular Revolt*, s. 481; Wagner, *Der Name*, s. 131-133; nieco inaczej i ostrożniej Müller-Mertens, *Stellingaaufstand*, s. 827 n.

[94] CPS, 34 oraz CS, 4 i 8.

[95] LSax, VIII, s. 19.

[96] *Annales Bertiniani*, s. 38 n.

[97] Goldberg, *Popular Revolt*, s. 482.

[98] Także w tej kwestii przychylam się do poglądu Müller-Mertensa, *Stellingaauf-stand*, s. 835.

ROZDZIAŁ V

[1] Zob. wyżej, rozdz. IV przyp. 82 niniejszej książki.

[2] Duby, *La révolution agricole;* tenże, *Le problème des techniques;* Rösenner, *Bauern*, s. 119 i 130 n.; Jäger, *Bodennutzungsysteme;* Podwińska, *Technika*, s. 109-143, 165-172 i 255-281; Leciejewicz, *Słowiańszczyzna*, s. 71-73; Modzelewski, *Społeczeństwo*, s. 224 nn.; tenże, *Chłopi*, s. 24 nn.

[3] Podwińska, *Zmiany form*, s. 362; Modzelewski, *Organizacja opolna*, s. 181-183.

[4] PLS, XXVIII, 17, 20, 31 oraz IX, 9.

[5] Behge, *Über Bifänge;* Kroeschell, *Bifang*, HRG, t. I, szp. 418-420.

[6] Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, t. II, s. 9-17; von Maurer, *Geschichte der Markenverfassung*; tenże, *Einleitung*; Wopfner, *Beiträge* (por. replikę Do-psha, *Markengenossenschaften);* Wernli, *Zur Frage der Markengenossenschaften*.

[7] Zwrócili na to uwagę Rösenner, *Bauern*, s. 57 n. i Bader, *Dorf*, s. 7.

[8] Schmidt-Wiegand, *Marca*, s. 78 n., 76 i 88; LRib, LXXVIII; MGH, *Auctores an-tiquissimi*, t. XI, s. 239; Fredegar IV 68 (MGH, ss merov., t. II, s. 157).

[9] Ganahl, *Die Mark;* Hoederath, *Hufe.*

[10] LUN, t. I, nr 7.

[11] LUN, nry 12 i 13.

[12] LUN, t. IV nr 600, s. 759 (4 lipca 793 r.).

[13] USG, t. II, nr 426.

[14] LUN, t. I, nr 7 (796 r.) i nr 13 (799 r.).

[15] Hoederath, *Hufe*, przyp. 63 na s. 226. W najstarszym urbarzu klasztoru w Werden figuruje pod nagłówkiem *de holtscara in Uiti* (RUrb., t. II, s. 3 n.) sporządzony w pierwszej połowie IX w. wykaz udziałów pasterskich po obu stronach Ruhry. Miarą tych udziałów była liczba świń, które wolno było wypasać w lesie, a najznaczniejszy udział dostał się klasztorowi przez zakup ziemi uprawnej („Alurik sprzedał nam swoją ojcowiznę w Lapenheld, do której przynależy [prawo wypasu] na 90 świń").

[16] LUN, t. IV, nr 600, s. 759.

[17] USG, t. II, nr 44, s. 62, 844 r.

[18] LUN, t. I, nr 30, 812 r. i nr 20, 801 r.

[19] Cod. Laur., t. I, nr 32.

[20] USG, t. II, nr 681, s. 281.

[21] Zob. Cod. Laur., t. I, nr 32 (*waltmarca*) i RUrb., t. II, s. 20, gdzie terminy *Holtigewilditi* (germański synonim wyrażenia *dominatio in silva*) lub *Holtmarca* występują jako równoznaczne określenia prawa do użytków leśnych przysługującego z tytułu posiadania ziemi ornej.

[22] LUN, t. I, nr 27.

[23] UBF, t. I, nr 791 r.: *caeptum, id est bifang.*

[24] UBF, t. I, nr 275, s. 399.

[25] LUN, t. I, nr 17.

[26] LUN, t. IV nr 602, 802 r.

[27] CDF, nr 560, 850 r.

[28] USG, t. II, nr 426 (*et si quid in eodem saltu minime sit comprehensum, comprehendendi potestatem habeamus absque ullius infestatione*).

[29] Bader, *Studien*, t. II, s. 133 n.

[30] LUN, t. I, nr 17.

[31] Zob. Halban-Blümenstock, *Entstehung*, s. 225.

[32] RUrb., t. II, ss. 20 i 27.

[33] USG, t. II, nr 680, s. 281 n.

[34] Schulze, *Grafschaftsverfassung*, s. 86.

[35] Schulze, *Grafschaftsverfassung*, s. 84-87; USG, t. I, nr 190.

ROZDZIAŁ VI

[1] Zakrzewski, *Opis;* Łowmiański, *O pochodzeniu;* tenże, *O identyfikacji nazw.*

[2] Cezar, BG, IV 1 i VI, 23.

[3] von Schwerin, *Hundertschaft*, s. 108 n.

[4] Dannenbauer, *Hundertschaft*, s. 185 n. i przyp. 26; Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, t. I, s. 159 n. oraz przyp. 12 i 13 tamże.

[5] PLS, tyt. L, 1-4.

[6] Zob. PLS LIV: „1. Jeżeli ktoś zabije grafa, będzie zasądzony na 600 solidów [potrójny wergeld wolnego Franka – K.M.]; 2. Jeżeli ktoś zabije sacebarona, który jest królewskim litem [dosłownie: królewskim chłopcem – *puer regis]*, będzie zasądzony na 300 solidów [tj. potrójny wergeld lita]; 3. Jeżeli zabije sacebarona, który jest wolny, zostanie zasądzony na 600 solidów; 4. Na poszczególnych wiecach [in *singulis mallobergis]* ma być nie więcej niż trzech sacebaronów".

[7] W tej sprawie mam inny pogląd niż Wenskus, *Bemerkungen zur Thungnus*, s. 65–84, który dopatruje się tu równoznaczności terminów *rex* i *thungnus*, a w rezultacie uznaje tungina za lokalne królewiątko (*Kleinkönig*).

[8] PLS, LIV 4.

[9] *Pactus pro tenore pacis*, rozdz. 9 (= PLS, tyt. LXXXIV oraz XCI–XCII).

[10] von Schwerin, *Hundertschaft*, s. 121 nn.; Steinbach, *Hundertschaft*, s. 130 n.

[11] Schmidt-Wiegand, *Fränkisch druht.*

[12] ZK, IX, s. 33: Węgrzy napadli na Konstantyna i jego towarzyszy, ale *usfyszawsze uczitielna słowiesa ot ust jego, otpustisza i s wsieju diużynoju.*

[13] PrP, art. 3, 4 i 5.

[14] PLS, Kapitularz VIII, rozdz. 3, 4 i 5.

[15] Hundredgemot, Liebermann, GA, t. I, s. 192–194.

[16] Tak uważali Steinbach, *Hundertschar*, s. 131 i Mayer, *Staat*, s. 117 n.

[17] Wernli, *Die Gemeinfreien*, przyp. 4 na s. 63.

[18] LRib, tyt. L, 1.

[19] O przekształceniu wczesnofrankijskiego grafa w komesa i o późnorzymskich *comites civitatum* zob. Schulze *Grafschaftsverfassung*, s. 35–40.

[20] Dannenbauer, *Hundertschaft;* i Mayer, *Staat*, zwłaszcza s. 120, z pominięciem niewygodnego tytułu XXXVI prawa Alemanów; także Borgolte, *Grafschaften Al-lemaniens*, s. 119. Por. gruntowną krytykę tej teorii, Schulze, *Grafschaftsverfassung*, s. 92 nn. i 319 nn. oraz gwałtowną w formie, ale godną uwagi polemikę Wernli, *Die Gemeinfreien*, s. 44–72.

[21] Przykłady zaczerpnąłem z dokumentów Ludwika Pobożnego i Ludwika Niemieckiego dotyczących Alemanii: USG, t. I, nr 226, 817 r.; USG, t. II, nr 433, 854 r.; ThUB, nr 96, 858 r.

[22] VLA, rozdz. 3, s. 792; ARF, s. 42, 68 i 93.

[23] VLA, rozdz. 4, s. 793.

[24] *Annales Mosellani*, MGH ss., t. XVI, s. 497; *Chron. Moissacsense*, MGH ss., t. I, s. 297; *Annales Maximiani*, MGH ss., t. XIII, s. 21; CPS, rozdz. 34.

[25] Schulze, *Grafschaftsverfassung*, s. 278–280 i 290 n.

[26] CPS, rozdz. 15.

[27] Reuter, *Zur Bedeutungsgeschichte.*

[28] USG, t. II, nr 433.

[29] Dannenbauer, *Hundertschaft*, s. 206; USG, t. I, nr 372 i 373.

[30] Cod. Laur., nr 3243, 776 r. (*pagus Hattihuntari);* USG, t. I, nr 123, 789 r. (nadanie prywatne wsi *in pago Hattihunta*); USG, t. I, nr 134, 792 r. (*infra marcha* […] *Muntariheshuntarí villa Pillintkor);* USG, t. II, nr 684, 892 r. (*in pago Mun-terishuntre in villa Dieteriskiriha*).

[31] ThUB, nr 69.

[32] USG, t. II, nr 419 i 420 z 850 r. oraz nr 478 z 860 r.

[33] Mayer, *Staat*, s. 102; Wirt. UB, nr 103, s. 117.

[34] MGH *Formulae*, s. 435.

[35] Schulze, *Grafschaftsverfassung*, s. 84–88–91; USG, t. II, nr 680, 890 r.

[36] Glitsch, *Der alemannische Zentenar*, s. 153; Brunner-Schwerin, *Deutsche Rechtsgeschichte*, t. II, s. 234; por. krytyczne uwagi Th. Mayera, *Staat*, s. 116.

[37] USG, t. II, nry 406, 566, 603, 641, 657, 658.

[38] UBMittRhein, t. I, nr 22 (770 r.); Boehmer-Muelbacher, Reg. Imp., t. I, nr 997 (839 r.); Tr. Ant. Fuld., III, 80, s. 47 n.

[39] Mayer, *Staat*, s. 102.

[40] UpL, V 20 i WgL, jord thaer bolkar, XVI.

[41] WgL, Af mandrapi, XIV; UpL, M. VIII i M. IX, 3.

[42] NZ, art. 8, par. 3-7.

[43] WgL, Kirkiubolker, VII i Raetlösabalker, IV

[44] WgL, Af mandrapi, II, 3.

[45] von Schwerin, *Altgermanische Hundertschaft*, s. 197 i 203 n.

[46] Halfstroem, *Die altschwedischen Hundertschaften*, s. 451 n. i 456 n.

[47] von Schwerin, op. cit., s. 201 n.; Halfstroem, op. cit., s. 457.

[48] Mayer, *Staat*, s. 116.

[49] Tak Sven Tunberg w „Nordisk Tidskrift", 1945, s. 95 nn.

[50] Stüve, *Untersuchungen;* Herold, *Gogerichte;* Philippi, *Sachsenspiegel*, s. 225 n.; tenże, *Zur Gerichtsverfassung*, s. 209 nn.; tenże, *Umwandlung;* Deike, *Burschaft*, s. 361 n.; Hömberg, *Grafschaft*, ss. 28 i 33; Schmeken, *Gogerichtsbarkeit*, s. 289.

[51] Kroeschell, *Zur Entstehung;* tenże, *Die Zentgerichte*, s. 300 n.

[52] Schmeken, *Die sächsische Gogerichtsbarkeit*, s. 281 n.

[53] Landwehr, *Gogericht und Rügegericht*, s. 138; Schmeken, op. cit., s. 229; Bemann, *Neue Aspekte*, s. 112.

[54] Schmeken, op. cit., s. 235 n.

[55] Deike, *Burschaft*, s. 361.

[56] Schmeken, op. cit., ss. 21, 46, 64, 82, 123, 163, 233; Deike, *Burschaft*, s. 337; Bemann, *Neue Aspekte*, ss. 108 i 113 n.

[57] Schmeken, op. cit., s. 221 i 249-253.

[58] Deike, *Burschaft*, s. 32 i 40; Landwehr, *Gogericht*, s. 139 n. i tenże, *Go*, HRG, t. II, szp. 1722-1726.

[59] Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV, s. 202; Cerkaskyj, *Hromadskyj (kopnyj) sud.* Bardzo liczne w tej cennej pracy cytaty z dokumentów sądowych zostały niestety przytoczone w przekładzie na współczesny język ukraiński.

[60] Cerkaskyj, op. cit., s. 35; por. wstęp Sprogisa [w:] *Akty Wilenskoj Archeograficzeskoj Kommissii*, t. VII, s. XXIV n.

[61] Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV, s. 206 n.

[62] Sprogis (jak w przyp. 60), s. XXXV n.

[63] Cerkaskyj, s. 50 n.

[64] Cerkaskyj, op. cit., s. 123 nn, 127, 222; Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV, s. 207 n.

[65] *Akty Wilenskoj Archeografirzeskoj Kommissii*, t. XVIII, nr 63, 1582 r. i nr 82, 1589 r.; por. CS, rozdz. 8 i Thietmar, VII, 25.

[66] *Statut I litewski (Statut Wielikogo kniażestwa litowskogo 1529* g), rozdz. VIII; *Statut II litewski*, rozdz. XI, art. 31; *Statut III litewski*, rozdz. XIV, art. 9.

[67] Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV, s. 204.

[68] Cytuję za Łowmiańskim, *Początki Polski*, t. IV, przyp. 651 na s. 210.

[69] Na tej podstawie Leontowicz, *Russkaja Prawda i Litowskij Statut*, s. 19 i 25-28 oraz Lubawskij, *Obłastnoje dielenije*, s. 659 n., wywodzili sądy kopne ze staroruskiej wierwi.

[70] KMp, t. I, nr 44 (fals. z datą 1244 r.) i nr 62, 1263 r.

[71] Buczek, *Organizacja opolna*, s. 232-236.

[72] KWp, t. I, nr 469, 1277 r.; por. Modzelewski, *Czy opole istniało?*, s. 170 i tenże, *Chłopi*, przyp. 50 na s. 187.

[73] Zob. zwłaszcza Buczek, *Organizacja opolna*, Podwińska, *Zmiany form*, Modzelewski, *Organizacja opolna* i tenże, *Chłopi*, s. 31-36 i 160-192; por. polemiczną pracę Matuszewskiego, *Vicinia* i moją replikę, Modzelewski, *Czy opole istniało?* Ze starszej literatury zob. Tymieniecki, *Społeczeństwo Słowian.*

[74] SUB, t. III, nr 103, 1253 r.: „Jeżeli kara za głowę zostanie nałożona na opole (*super viciniam ceciderit*), to chłopi biskupa lub kolegiaty głogowskiej, którzy są z tego opola, mają płacić przypadającą na nich część kary swoim panom; podobnie jeżeli nie przybędą na krzyk, gdy ktoś jest na drodze bity lub rabowany (…)"; por. KWp, t. I, nr 413, 1256 r. – chłopi ze wsi Swiączyn „nie mają płacić z opolem kary za zabójstwo ani 70 grzywien [za pogwałcenie miru], ani kary za rozbój [popełniony poprzez niewykrytych sprawców]".

[75] Zob. KWp, t. VI, nr 27.

[76] Buczek, *Organizacja opolna*, s. 221-229.

[77] SUB, t. III, nr 353, 1261 r.

[78] W związku z nadaniem immunitetu książę przenosił nieraz uprzywilejowaną wieś do innego opola, aby uniknąć naruszania egzempcji wskutek nieświadomości poborców i podawania im przez opolników nieaktualnych już informacji; zob. Modzelewski, *Czy opole istniało*?, s. 165-169; o zeznaniach opoli w sprawach skarbowych, tamże, s. 175-178.

[79] SUB, t. I, nr 375, 1249 r. oraz t. III, nr 103 z 1253 r. i 353 z 1261 r.

[80] KWp, t. I, nr 33.

[81] ZDM, t. IV nr 87 i KMp, t. I, nr 104; KWp, t. VI, nr 31; KWp, t. I, nr 546 i 549; KWp, t. II, nr 629 i 680.

[82] Herbord, III, 17 i 18, s. 179 n.; Banaszkiewicz, *Otto z Bambergu*, s. 280-283.

[83] Buczek, *Organizacja opolna*, s. 234, 232 i 236.

[84] Modzelewski, *Między prawem*, cz. II, s. 460 n.

[85] DKM, nr 13, s. 76, 1250 r.; por. KPol, t. I, nr 19, 1228 r.

[86] DKM, nr 14, s. 80, 1255 r.

ROZDZIAŁ VII

[1] Wenskus, *Stammesbildung*; Wolfram, *Die Goten*; tenże, *Typen der Ethnogene-se;* Pohl, *Le origini etniche* (zwłaszcza *Introduzione*, s. 1-38).

[2] Tymowski, *Państwa Afryki*, s. 132-139, z omówieniem literatury przedmiotu.

[3] ARF, s. 40 i 42; AEinh., s. 55.

[4] Lintzel, *Gau*, s. 277 n.

[5] Amm. Marc., XXIX, 4, 7.

[6] Tacyt, *Germania*, rozdz. 38 i 39.

[7] AFuld., s. 35; *Annales Xantenses*, MGH ss, t. II, s. 22; *Annales Bertiniani*, s. 31. W sprawie interpretacji tych zapisek zob. Wachowski, *Słowiańszczyzna*, s. 73 i Fritze, *Frühzeit*, s. 111-126.

[8] AEinh., s. 85.

[9] Thietmar, VI, 23-25.

[10] Adam z Bremy, III, 22; Helmold, I, 2 i I, 21.

[11] DO, t. I, nr 295.

[12] Fritze, *Frühzeit*, s. 137-143 i 155-159.

[13] Adam z Bremy, III, 22; Helmold, I, 21; Wachowski, *Słowiańszczyzna*, s. 88 n.

[14] Widukind, III, 68.

[15] Adam z Bremy, II, 66; Wachowski, op. cit., s. 99.

[16] CS, rozdz. 8 (LST, s. 18): *De incendio convenit ut nullus infra patriam praesu-mat facere propter iram aut inimicitiam aut qualibet malivola cupiditate excepto si talis fuerit rebellis qui iustitiam facere noluerit et ad nos ut in praesentia nostra iustitiam reddat venire dispexerit; condicto commune placito simul ipsi pagenses veniant et si unanimiter consenserint pro districtione illius causa incendatur; tunc de ipso placito commune consilio facto secundum eorum ewa fiat peractum et non pro qualibet iracundia aut malivola intentione nisi pro districtione nostra* (…).

[17] Thietmar, VI, 25, s. 349-351: *Hiis autem omnibus, qui communiter Liutici vocantur, dominus specialiter non presidet ullus. Unanimi consilio ad placitum suimet necessaria discucientes, in rebus eficiendis omnes concordant. Si quis vero ex comprovincialibus in placito hiis contradicit, fustibus verberatur et, si forinsecus palam resistit, aut omnia incendio et continua depredatione perdit aut in eorum presentia pro qualitate sua pecuniae persolvit quantitatem debitae.*

[18] Nie wierząc zapewne własnym oczom, polski wydawca i tłumacz Thietmara (M. Z. Jedlicki) zmienił w tłumaczeniu tekst źródła i arbitralnie zastąpił „nieustanną grabież" właśnie konfiskatą.

[19] PrP, art. 6, 7 i 83. W sprawie znaczenia obu terminów zob. Poppe, *Potok i grabież*, SSS, t. IV Wrocław 1970, szp. 250-252.

[20] Poppe, *Potok*, szp. 252.

[21] Helmold, I, 83, s. 159.

[22] Kaufmann, *Zur Lehre von Fiedlosigkeit*, s. 349-362. Przeciwnego zdania był Nehlsen, *Der Grabfrevel;* por. von Unruh, *Wargus;* Aquist, *Frieden*, s. 283; Jacoby, *Wargus*, s. 62-68 i 96 n.; Schmidt-Wiegand, *Wargus*. Według praw Edwarda Wyznawcy (Liebermann, GA, t. I, s. 631) banita „nosi wilczą głowę od dnia, gdy został wyjęty spod prawa, co Anglowie nazywają *uulfeshaed" (Lupinum enim gerit caput a die utlagationis sue, quod ab Anglis uulfesheaed nominatur*).

[23] Boroń, *Słowiańskie wiece*, s. 84.

[24] LL, Ro, rozdz. 386, s. 102. W sprawie etymologii terminu *gairethinx* zob. Frankovich">Frankovich-Onesti, *Vestigia*, s. 90.
[25] Herbord, III, 18, s. 179 n; por. VP, III, 8 i Ebo, III, 16.
[26] Kosmas, II, 23, s. 115.
[27] deVries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. II, s. 11-14.
[28] Tak zwłaszcza von See, *Kontinuitätstheorie*, s. 12-18.
[29] Helmold, I, 69, s. 134.
[30] Helmold, I, 84, s. 159 n.
[31] Brückner, *Mitologia*, s. 200; Wienecke, *Untersuchungen*, s. 37-41; Urbańczyk, *Prowe*, SSS, t. IV szp. 368; Łowmiański, *Religia Słowian*, s. 183.
[32] Matuszewski, *Słowiański tydzień.*
[33] Kaufmann, *Ding*, HRG, t. I, szp. 742-744.
[34] Moszyński, *Kultura ludowa*, s. 140 n. i 452-457.
[35] LAl, tyt. XXXVI, a także np. PLS, tyt. XL, 7-10; por. NZ, V 2, 4 i 12, s, 161 i 165.
[36] Modzelewski, *Omni secunda feria* i znacznie obszerniej tenże, *Culte et justice.*
Wspomniany przez Helmolda (I, 95, s. 186) niedzielny targ w Płoni był już pochodną chrystianizacji; uprawiano handel, gdy ludzie gromadzili się na ceremonie kościelne. Biskup Gerold zabronił tego, ponieważ „lud Chrystusowy opuszczał służbę Bożą i msze święte, a oddawał się tylko handlowi".
[37] TSA, rozdz. 2, s. 675; Adam z Bremy, I, 8.
[38] Herbord, II, 14, s. 84-86. Miarodajność źródła kwestionował Zernack, *Die burgstädtische Versammlungen*, s. 225 n., replikowali zaś Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV s. 93 n., Labuda, *Wczesnośredniowieczne wiece*, s. 913-920 i Leciejewicz, *Słowianie*, s. 220.
[39] Lintzel, *Die Vita Lebuini;* por. też Hofmeister, *Über die älteste Vita Lebuini* oraz Löwe, *Entstehungszeit und Quellenwert.*
[40] VLA, rozdz. 3 i 5, s. 792 n.
[41] VLA, rozdz. 6, s. 793 n.
[42] Tacyt, *Germania*, rozdz. 10, s. 29-31. Przekład Hammera z moimi modyfikacjami.
[43] Thietmar, VI, 24, s. 347-349. Przekład mój. Tłumaczenie Jedlickiego jest skażone błędami zniekształcającymi myśl kronikarza (zob. w tej sprawie Słupecki, *Wyrocznie*, s. 145).
[44] Słupecki, *Wyrocznie*, s. 144; podobnie Rosik, *Interpretacja chrześcijańska*, s. 119. Bogiem, który wypowiadał się w Radogoszczy przez losy, był przypuszczalnie Weles lub jakieś jego połabskie wcielenie – zob. Gieysztor, *Mitologia*, s. 111-120.
[45] Herbord, II, 32 i 33; VP, II, 1.
[46] Sakso Gramatyk, XIV, 39-3, 9 i 10, s. 465-467.
[47] HLiv, I, 10, s. 6.
[48] Podzielam pogląd Gieysztora, *Mitologia*, s. 89 n., który w połabsko-pomorskich bóstwach dopatrywał się lokalnych wcieleń lub raczej lokalnych imion ogólnosłowiańskich bogów; jeden z nich stawał się opiekunem wspólnoty plemiennej, zyskując z czasem w tej roli nowe imię i wszechstronne atrybuty przywództwa. Za tą hipotezą przemawia zwłaszcza uchwytna źródłowo przemiana Swarożyca w Radogosta.
[49] Thietmar, VI, 25, s. 349.
[50] Rimbert, rozdz. 26 i 27, s. 57 n.
[51] Helmold, II, 8, s. 213.

[52] Beda, HEGA, *V*, 10, s. 458.
[53] VLA, rozdz. 4, s. 793.
[54] LFris, XIV, 1, s. 56.
[55] Słupecki, *Wyrocznie*, s. 109-111; Much, *Die Germania*, s. 131.
[56] Tacyt, *Germania*, rozdz. 7, s. 26.
[57] Thietmar, VI, 22 i 23, s. 345 oraz VII, 64, s. 559-561.
[58] Thietmar, VI, 23, s. 345.
[59] Sakso Gramatyk, XIV, 39, 7-9. Kronikarz zauważył, że obowiązek oddawania trzeciej części łupu Swiętowitowi opierał się na przekonaniu, że to właśnie pod jego boskim dowództwem uzyskano całą zdobycz (*perinde atque eius praesidio obtentaque fuissent*).
[60] Łowmiański, *Religia Słowian.*
[61] ARĘ s. 32/34.
[62] Von See, *Barbar, Germane, Arier*.
[63] Von See, *Kontinuitätstheorie*, s. 19-23, 26, 31, 35 n.; por. Höfler, *Sakraltheorie;* por. też Baetke, *Der Begriff der Unheiligkeit*. Na temat wiecowej formuły *thing-helgi* oraz pojęcia *heüagr* zob. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. I, s. 340-343.
[64] CPS, rozdz. 18, s. 40.
[65] Höfler, *Der Sakralcharakter;* de Vries, *Das Königtum;* podobnie Schlesinger, *Herrschaft und Gefolgschaft;* krytycznie Picard, *Germanisches Sakralkönigtum?*
[66] Schlesinger, *Über germanisches Heerkönigtum;* Wenskus, *Stammesbildung*, s. 305-314 i 413-427.
[67] Zob. Modzelewski, *Wielki krewniak;* przedstawione uwagi pokrywają się w znacznej mierze z tezami tego artykułu.
[68] Schlesinger, *Über germanisches Heerkönigtum*, s. 55 n.; de Vries, *Das Königtum*, s. 291 nn.; Wenskus, *Stammesbildung*, s. 320 i 326; Lapis, *Rex utilis*, s. 30.
[69] Amm. Marc. XXVIII, 5, 14; de Vries, *Das Königtum*, s. 301; Baetke, *Zur Frage des altnordisches Sakralkönigtum*, s. 176 n.; Wenskus, *Stammesbilgung*, s. 577 n.
[70] Wenskus, *Stammesbildung*, s. 322 i 411; por. Green, *Language and History*, s. 121-144.
[71] Earl-Plummer, s. 110 (rękopis A).
[72] LL, Ro, rozdz. 202, s. 58.
[73] LL, Ro, rozdz. 195, 196 i 197, s. 56.
[74] LL, Ro, rozdz. 191, s. 54.
[75] LL, Ro, rozdz. 201, s. 58, rozdz. 26, s. 18 i rozdz. 200, s. 58.
[76] Earl-Plummer, t. I, s. 110.
[77] Beda, HEGA, I, 15, s. 58-60.
[78] LL, Li, Notitia, rozdz. 5, s. 230.
[79] Tacyt, *Germania*, rozdz. 13, s. 33 (przekład S. Hammera z moimi modyfikacjami).
[80] LUN, t. I, nr 17, s. 10 n.
[81] Łowmiański, *Początki Polski*, t. III, s. 380 i 386 n.; Buczek, *O tzw. prawach książących;* tenże, *Uwagi oprawie chłopów*, s. 98.
[82] *Capitulare de villis*, rozdz. 36; Buczek, *O narzazie;* Modzelewski, *Chłopi*, s. 84-86.

EPILOG

[1] Rozproszone prace Waltera Pohla na ten temat zostały ostatnio opublikowane w zbiorze, Pohl, *Le origini etniche*; por. Wenskus, *Stammesbildung*; Wolfram, *Die Goten;* tenże, *Das Reich und die Germanen.*

[2] Zob. celne uwagi Grausa, *Verfassungsgeschichte*, s. 560 n. i 570. Spośród prac na temat drużyny powstałych w atmosferze lat trzydziestych XX w. zachowało wartość studium Höflera, *Kultische Geheimbunde;* por. też świetne studium Waltera Schlesingera, *Herrschaft und Gefolgschaft.*

[3] Zob. Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV s. 179-185; por. Modzelewski, *Chłopi*, s. 151.

[4] CS, rozdz. 10, s. 48 n.

[5] Goffart, *The Narrators.*

[6] Pohl, *Die Germanen*, s. 65.

[7] Diaz-Salinero, *El codgo*, s. 93-111; Delogu, *LEdtto*, s. 338 n. i 242; Cingolani, *Le storie*, s. 16-18.

[8] Schlesinger, *West und Ost.*

[9] Sücs, *Les trois Europes;* Krzemieńska, Trestik, *Wirtschaftliche Grundlagen;* Buczek, *Głos w dyskusji;* Russocki, *Le limes carolingien;* Modzelewski, *Europa Romana.*

[10] Brühl, *Fodrum;* Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV s. 140 n.; Gurewicz, *Norweżskoje obszczestwo*, s. 148; tenże, *Swobodnoje krest'janstwo*, s. 117 n.

[11] Fredegar, IV 74; ARF, s. 17; por. Lintzel, *Die Tributzahlungen*, s. 74–86.

[12] PVL, s. 43 (pod 947 r.): *Idie Wolga Nowiegorodu i ustawi po Mstie powosty i dani* (…) *i po Luzie obroki i dani; i łowisz/cza jeje sout'po wsiej ziemli, znamiańja i miesta i powosty.*

[13] Dannenbauer, *Grundlagen*, s. 319; Schlesinger, R, *Landesherrschaft*, s. 77; Bosl, *Franken*, s. 24 n.; tenże, *Soziale Mobilität*, s. 172 n.

[14] Gockel, *Karolingische Königshoffe*, s. 96–100.

[15] USG, t. I, nr 226, s. 257.

[16] Wirt.UB, t. I, nr 103, s. 117; w sprawie interpretacji zob. Schulze, *Grafschaftsverfassung*, s. 135 n.

[17] Arnulfi Diplomata, 889 r.

[18] DO, t. I, nr 295.

[19] Schlesinger, *Zur Gerichtsverfassung*; por. Fritze, *Frühzeit*, s. 142.

[20] SUB, t. I, nr 1.

[21] KWp, t. I, nr 7 i t. IV nr 3; por. Abraham, *O powstaniu dziesięciny*, s. 154 n.; Modzelewski, *Organizacja gospodarcza*, wyd. 2, s. 76–85.

[22] CDB, t. I, nr 111.

[23] DRH, Coloman, 25, s. 27; por. Coloman, 78 i 79, s. 31 oraz Ladislaus, III, 13, s. 19 n.

[24] *Pamiatniki Russkogo Prawa*, t. II, s. 117 n., 1137 r. (statut Świętosława) i tamże, s. 39–42 (dokument Rościsława). Datę założenia biskupstwa smoleńskiego i samego dokumentu fundacyjnego (1136 r.) ustalił Poppe, *Fundacja biskupstwa.*

[25] Tacyt, *Germania*, rozdz. 25.

[26] Sücs, *Les trois Europes*, s. 21 n.

[27] Modzelewski, *Chłopi*, zwłaszcza rozdz. V

[28] Modzelewski, *Między prawem.*

[29] Termin zapożyczam – rzecz jasna – od Kłoczowskiego, *Młodsza Europa.*

[30] Strabon, VII, 3, 8.

[31] Liwiusz, XL, 5.

[32] TSA, rozdz. 3, s. 376.

[33] de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, s. 386 n.; Gieysztor, *Mitologia*, s. 84.

[34] *Sancti Adalberti Vita Prior*, rozdz. 18; *Sancti Adalberi Vita Altera*, rozdz. 25.

[35] PrP, art. 7; Thietmar, VI, 25.

[36] VP, III, 5, s. 62; Ebo, III, 1, s. 94; Herbord, III, 16, s. 177.

[37] O tym wymogu pisał wprost Herbord, II, 30, s. 121, a także Wolfger z Prüfening, VP, II, 11, s. 42.

[38] Sakso, XIV, 39, s. 472 n.

[39] Herbord, II, 31, s. 122.

[40] Sakso, XIV, 39, s. 475 n.

[41] PVL, 1.1, s. 80; modyfikuję polski przekład F. Sielickiego, *Powieść minionych lat*, s. 92.

[42] PVL, t. I, s. 80; Sakso, XIV, 39, par. 33, s. 473.

[43] Gieysztor, *Mitologia*, s. 259.

[44] Sakso, XIV, 39, s. 465-466; Gieysztor, *Mitologia*, s. 103.

[45] Tak było w 1652 r., gdy sejm po raz pierwszy został zerwany wskutek sprzeciwu jednego posła; był nim Władysław Siciński z Upity, który oświadczył „ja nie pozwalam na prolongację [obrad] i zanim posłowie zrozumieli, co zaszło, wyszedł z izby" (Czapliński, *Dwa sejmy*, s. 122). Niemcewicz w *Powrocie posła* przedstawił rzecz jednoznacznie, a nawet dosadnie: „krzyknął »nie pozwalam« i uciekł na Pragę". Zob. Konopczyński, *Liberum veto;* por. Maciszewski, *Szlachta polska*, s. 200-203.

[46] Kilka lat temu zwrócił mi na to uwagę prof. J. Chrościcki w dyskusji nad moim referatem o wiecach zachodniosłowiańskich wygłoszonym w Stacji PAN w Paryżu. Instytucją, w ramach której mógł przetrwać archaiczny wymóg jednomyślności, mogły być sejmiki, a przed nimi zgromadzenia wiecowe wspólnot lokalnych.

[47] *Die Gesetze des Merowingerreiches*, wyd. K. A. Eckhardt, t. I, Weimar 1934, s. 75, 83, 85; tak samo w nowym wydaniu, *Pactus Legis Salicae*, Göttingen 1955.

Bibliografia cytowanych prac

Abraham W, *O powstaniu dziesięciny swobodnej*, „Biblioteka Warszawska", 4, 1891.

Abraham W., *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925.

Achterberg H., *Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden*, Leipzig 1930.

Amira K. von, *Die germanische Todesstrafen*, München 1922.

Amory P., *The meaning and purpose of ethnic therminology of the Burgundian laws*, „Early Medieval Europe", 2, 1993, s. 1-28.

Aquist G., *Frieden und Eidschwur. Studien zum mittelalterlichen germanischen Recht*, Stockholm-Lund 1968.

Baaken B. K., *Königtum, Burge und Königsfreien*, VuF, VI, 1961.

Bader K. S., *Das mittelalterliche Dorf als Friedens – und Rechtsbereich*, Wien-Köln-Graz 1957.

Bader K. S., *Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde* (= *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes*, Teil 2), wyd. 2, Wien-Köln-Graz 1974.

Baetke W, *Der Begriff der „Unheiligkeit" im altnordischen Recht*, „Beiträge der deutsche Sprache und Literatur", 66, 1942, s. 1-54.

Baetke W, *Zur frage des altnordisches Sakralkönigtum*, [w:] tenże, *„Kleine Schriften. Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schrifttum"*, Weimar 1973.

Banaszkiewicz J., *Otto z Bambergu i pontifex idolorum. O urządzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina*, [w:] *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury ofiarowane Bronisławowi Geremkowi*, Warszawa 1992.

Bardach J., *Historia państwa i prawa Polski*, t. I, Warszawa 1964.

Bardach J., *Historia praw słowiańskich. Przedmiot i metody badawcze*, KH 70, 1963, nr 2, s. 255-285.

Barnish J. B., *Taxation, Land and Barbarian Settlement in Western Empire*, „Papers of British School at Rome", 54, 1986, s. 170-195.

Beauchet L., *Histoire de la propriété foncière en Suede*, Paris 1904.

Becher M., *Non enim habent regem idem Antiqui Saxones. Verfassung und Ethnogenese in Sachsen während des 8. Jahrhunderts*, „Studien zur Sachsenforschung", XII, 1999.

Beck H., *Germania*, [w:] „Reallexikon des germanischen Altertumskunde", Ergänzungsband 11, Berlin-New York 1998.

Bemmann K., *Neue Aspekte zur Enstehung der sächsischen Gogerichte*, ZRG GA, 109, 1992.

Bertolini O., *Ordinamenti militari e strutture sociali dei Longobardi in Italia*, [w:] *Ordinamenti militari in Occidente neE'alto medioevo*, SCIAM XV, Spoleto 1968.

Bethge, *Über Bifänge*, „Vierteljahrschrift für Sozial – und Wirtschaftsgeschichte", 20, 1928, s. 139-165.
Beyerle F., *Die beiden süddeutschen Stammesrechte*, ZRG GA, 73, 1956, s. 84-140.
Beyerle F., *Die Lex Ribuaria. Volskrechtliche Studien I*, ZRG GA, 48, 1928.
Bloomfield L., *Salic litus*, [w:] *Studies in Honor of Hermann Collitz*, Baltimore 1930.
Bog I., *Dorfgemeinde, Freiheit und Unfreiheit in Franken*, „Quellen und For-chungen zur Agrargeschichte", 3, 1956.
Bognetti G. P., *Santa Maria foris portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, [w:] tenże, *L'età longobarda*, t. II, Milano 1967, s. 179-302.
Borgolte M., *Geschichte der Grafschaften Alemanniens in fränkischer Zeit*, VuF Sonderband 31, Sigmaringen 1984.
Boroń P., *Słowiańskie wiece plemienne*, Katowice 1999.
Bosl K., *Über soziale Mobilität in der mittelalterlichen „Gesellschaft"*, [w:] tenże, *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, München-Wien 1964.
Bosl K., *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*, Stuttgart 1977.
Bosl K., *Die sogennanten ältesten germanischen Volksrechte und die Gesellschaftsstruktur der Unterschichten. Bemerkungen zur Kulturkontinuität der Spätantike im fränkischen Reich der Merowinger und zu den Formen und Phasen ihrere Umwandlung*, [w:] Gesellschaft, Kultur, Literatur. Beiträge Leopold Wallach gewidmet, Stuttgart 1975.
Bosl K., *Franken un 800. Strukturanalyse einer fränkischen Königsprovinz*, München 1959.
Boudriot W, *Die altgermanische Religion in der ämtlischen kirchlichen Literatur des Abendslandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*, Bonn 1928.
Bringmann K., *Topoi in taciteischen Germania*, [w:] *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus*, wyd. H. Jahnkun, D. Timpe, t. I, Gëttingen 1989.
Brown P., *The Body and the Society. Men, Women and sexual Renuntiation in Early Christianity*, London 1989.
Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, wyd. S. Urbańczyk, Warszawa 1980.
Brühl C., *Fodrum, gistum, servitium regis*, Köln 1968.
Brunner H., *Abhandlungen zur Rechtsgeschichte*, t. I, Weimar 1931.
Brunner H., *Deutsche Rechtsgeschichte*, t. I, wyd. 2, Leipzig 1906; t. II, Leipzig 1892.
Brunner H., *Sippe und Wergeld nach niederdeutschen Rechten*, [w:] tenże, Abhandlungen, t. I.
Brunner H., *Zu Lex Salica tit. 44: De reipus*, [w:] tenże, *Abhandlungen*, t. I.
Brunner O., *Land und Herrschaft. Grundlagen der territorialen Verfassunsge-schichte Südostdeutschlands im Mittelater*, Wien 1965 (wyd. 1, z innym wstępem – 1939).
Buczek K., *Głos w dyskusji nad początkami państwa polskiego*, KH, 67, 1960, z. 4, s. 1094-1102.
Buczek K., *O narzazie*, SH, 14, 1971, nr 3, s. 321-364.
Buczek K., *O tzw. prawach książęcych i królewskich*, KH, 73, 1966, s. 89-110.
Buczek K., *Organizacja opolna w Polsce średniowiecznej*, SH, 13, 1970.
Buczek K., *Uwagi o prawie chłopów do ziemi w Polsce piastowskiej*, KH, 64, 1957, z. 1.
Cesa M., *Hospitalitas o altre „techniques of accomodation"?* „Archivio Storico Italiano", 140, 1982, s. 539-552.
Cingolani S. M., *Le storie dei Longobardi. Dall'origine a Paolo Diacono*, Roma 1995.

Clemen C. C., *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bonn 1934.
Cortese E., *Per la storia del mundio in Italia*, „Rivista Italiana perle Scienze Giuridiche", 24, 1977, s. 633-691.
Czapliński W., *Dwa sejmy w roku 1652*, Wrocław 1955.
Cerkaskyj I., *Hromadskyj (kopnyj) sud na Ukraini-Rusi XVI-XVIII w*., Kyiv 1928.
Düwel K., *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*, Berlin-New York 1998.
Dannenbauer H., *Adel, Burgund Herrschaft bei den Germanen. Grundlagen der deutschen Verfassungsentwicklung*, „Historisches Jahrbuch", 61. 1941, s. 1-50.
Dannenbauer H., *Adelsherrschaft bei de germanischen Völkern*, „Forschungen und Forschritte", 20, 1944.
Dannenbauer H., *Hundertscharft, Centena und Huntari*, [w:] tenże, *Grundlagen der mittelalterlichen Welt*, Stuttgart 1958, s. 179-239.
Dauge Y. A., *Le Barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981.
Deike L., *Burschaft, Go und Territotium in nördlichen Niedersachsen*, [w:] *Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen*, VuF VII, 1, Stuttgart 1964.
Delogu P., *Il regno longobardo*, [w:] P. Delogu, A. Guillou, G. Ortalli, *Longobardi e Bizantini*, Torino 1980.
Delogu P., *Leditto di Rotari e la societa del VII secolo*, [w:] *Visigoti e Longobardi* wyd. J. Arce, P. Delogu, Firenze 2001.
Diaz P. C., Salinero R. G., *El Codigo de Eurico y el derecho romano vulgar*, [w:] *Visigoti e Longobardi*, op. cit., s. 93-115.
Dilcher G., *Überlegungen zum Langobardischen strafrecht: Der Bereich öffentlicher Sanktion*, [w:] *Festschrift für Klaus Lüderssen*, wyd. C. Prittwitz., in Baden-Baden 2002.
Dopsch A., *Die Markgenossenschaft der Karolingerzeit*, MIÖG, 34, 1913, s. 401-426.
D'Ors A., *La Territoríalidad del Derecho de los Visigodos. Estudios Visigoticos* I, „Quadernos del Instituto juridico español", 5, 1956.
Duby G., *La révolution agricole médiévale*, „Révue de géographie de Lyon", 29, 1954.
Duby G., *Le problème des techniques agricoles*, [w:] *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'Alto Medoevo*, SCIAM XIII, Spoleto 1966, s. 267-283.
Durliat J., *Les finances publiques de Diocletien aux Carolingiens (284-889)*, Sigmaringen 1990.
Eckhardt K. A., *Die Lex Baiuvariorum*, „Untersuchungen zur deutsche Staatsund Rechtsgeschichte", 138, 1927.
Feller L., *Morgengabe, dos, tertia*, [w:] *Dot et douaires dans le Haut Moyen Age*, wyd. F. Bougard, L. Feller, R. Le Jan, Roma 2002.
Frankovich Onesti N., *Vestigia longobarde in Italia, 568-774. Lessico e antroponimia*, Roma 1999.
Fried J., *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Frankfurt/M.-Berlin 1998.
Fritze, W., *Frühzeit zwischen Ostsee und Donau. Ausgewählte Beiträge zum ge-schichtlischen Werden im östlichen Mitteleuropa vom 6. bis 13. Jahrhundert*, Berlin 1982.
Frojanow I. J., *Kijewskaja Ruś. Oczerki socialno-ekonomiczeskoj istorii*, Moskwa 1974.
Fustel de Coulanges N.-D., *Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire*, Paris 1891.

Ganahl K. H., *Die Mark in den älteren St. Galler Urkunden*, ZRG GA, 60, 1940, s. 197-251 i ZRG GA, 61, 1941, s. 21-70.
Gasparri S., *Il regno e la legge. Longobardi, Romani e Franchi nello sviluppo dell'ordinamento pubblico (secoli VI-X*), „La cultura", 28, 1990, nr 2, s. 243-266.
Gasparri S., *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resisten-zepagane*, Spoleto 1983.
Gasparri S., *La memoria storica dei Longobardi*, [w:] LL, s.V-XXII.
Gasparri S., *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichita e Medioevo*, Roma 1997.
Gasparri S., *Strutture militari e legami di dipendenza in Italia in eta longobarda e carolingia*, RSI, 48, 1986, nr 1.
Geary P. *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, New York-Oxford 1988.
Genzmer F., *Die germanische Sippe als Rechtsgebilde*, ZRG GA 67, 1950.
Gierke O. von, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 1, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlin 1868.
Gieysztor A., *Wiąz narodowa i więź regionalna w polskim średniowieczu*, [w:] *Polska dzielnicowa i zjednoczona. Państwo, społeczeństwo, kultura*, Warszawa 1972, s. 15-30.
Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
Glitsch H., *Der alemannische Zentenar und sein Gericht*, Leipzig 1917.
Gockel M., *Karolingische Königshöfe am Mittelrhein, Göttingen* 1976.
Goffart W, *Barbarians and Romans, A.D. 418-584. The techniques ofAccomo-dation*, Princeton 1980.
Goffart W, *The Narrators of Barbarian History: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988.
Goldberg E. J., *Popular Revolt, Dynastic Politics and Aristocratic Factionalism in the Early Middle Ages: the Saxon Stellinga Reconsidered*, „Speculum. A Journal of Medieval Studies", 70, 1995, nr 3.
Grahn-Hoek H., *Die fränkische Oberschicht im 6. Jahrhundert. Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Stellung*, VuF Sonderband 21, Sigmaringen 1976.
Graus F., *Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, HZ, 243, 1986, H. 3.
Green D., *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge 1998.
Grekow B. D., *Kijewskaja Ruś*, Moskwa 1953.
Grimm J., *Deutsche Rechtsaltertümer*, Darmstadt 1974.
Gurewicz A. J., *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976.
Gurewicz A. J., *Norweżskoje obszczestwo wrannieje sriedniewiekow'je. Problemy socialnogo stroja i kultury*, Moskwa 1977.
Gurewicz A. J., *Swobodnoje krest'jantwo feodalnoj Norwegii*, Moskwa 1957.
Guterman S. L., *The Principle of Personality of Lawin the Germanic Kingdoms of Western Europe from the Fifth to the Eleventh Century*, New York 1990.
Höfler O., *„Sakraltheorie" und „Profanentheorie" in der Altertumskunde*, [w:] *Festschrift für Siegrfid Guterbrunner*, Heidelberg 1972.
Höfler O., *Der Sakralcharakter der germanischen Königtums*, VuF 3, 1956, s. 75-104.
Höfler O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt 1934.

Hömberg, A., *Grafschaft, Freigrafschaft, Gografschaft*, Münster 1949.
Halban-Blümenstock A., *Enstehung des deutschen Immobilareigentums*, Bd. I, Innsbruck 1894.
Halfström, G., *Die altschwedische Hundertschaft*, [w:] *Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen*, VuF VII, 1, Stuttgart 1964.
Harmening D., *Superstitio. Überlieferungs – und theoriegeschichtlische Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalter*, Berlin 1979.
Hastrup K., *Culture and history in medieval Iceland. An anthropological analysis ofstructure and change*, Oxford 1985.
Heck Ph., *Die Gemeinfreien der karolingische Volksrechte, Halle* a… d. S., 1900.
Heck Ph., *Die Standesgliederung der Sachsen im frühen Mittelalter*, Tübingen 1931.
Heck Ph., *Untersuchungen über die altfriesische Gerichtsverfassung*, Weimar 1894.
Herold F., *Gogerichte und Freigerichte in Westfalen, besonders in Münsterland*, Heidelberg 1909.
Heubner H., *Die Überlieferung der Germania des Tacitus*, [w:] *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus*, cz. I, wyd. H. Jankuhn, D. Timpe, Göttingen 1989, s. 16-26.
Hoederath H. T, *Hufe, Manse und Mark in den Quellen der Grossgrundherrschaft Werden am Ausgang der Karolingerzeit*, ZRG GA, 68, 1951, s. 211-233.
Hofmeister A., *Über die älteste Vita Lebuini und die Stammesverfassung der Sachsen*, [w:] *Entstehung und Verfassung des Sachsenstammes*, wyd. *W*. Lammers, Wege der Forschung, Bd. 50, Darmstadt 1967, s. 1-31 (pierwodruk 1916).
Jäger H., *Bodennutzungsysteme (Feldsysteme) der Frühzeit*, [w:] *Untersuchungen zur eisenzeitlichen und frühmittelalterlichen Flur in Miteleuropa*, wyd. H. Becke, D. Denecke, H. Jahnkun, t. I, Göttingen 1979, s. 197-228.
Jacoby M., *Wargus, vargr „„Verbrecher", „Wolf"*, Uppsala 1974.
Jankuhn H, *Vor – und frühgeschichtlische Opfersitten*, Göttingen 1970.
Jankuhn H., *Archäologische Bemerkungen zur Glaubwürdigkeit des Tacitus in der Germania*, „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen", I, Phil.-Hist. Klasse, 10, 1966.
Jankuhn H., *Archäologische Beobachtungen zu Tier – und Menschenopfer bei den Germanen in der Römischen Kaiserzeit. Nachrichten der Akademie des Wissenschaften in Göttingen*, I., Phil.-hist. Klasse, Göttingen 1967.
Joachimsen P., *Tacitus im deutschen Humanismus*, Neue Jahrbuch für das klassische Altertum, 27, 1911, s. 697-717.
Jones *W*. R., *The Image of the Barbarian in medieval Europe*, „Comparatives Studies in Society and History", 13, 1971, s. 376-407.
Jungandreas W, *Vom Merowingishen zum Französischen. Die Sprache derFranken Chlodwigs*, „Leuvense Bijdragen", 44, 1954 i 45, 1955.
Juszkow S. W, *Obszczestwienno-politiczeskij stroj i prawo kijewskogo gosudarstwa*, Moskwa 1949.
Köbler G., *Die Freien (liberi, ingenui) im alemanischen Recht*, [w:] *Beiträge zum frühalemannischen Recht*, wyd. C. Schott, Bühl/Baden 1978, s. 38–49.
Künzel R., *Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Age. Réflexions de méthode*, „Annales ESC" 1992, nr 4–5, s. 1055–1069.
Kaufmann E., *Zur Lehre von Friedlosigkeit im germanischen Recht*, [w:] *Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächnitsschrift für Hermann Conrad*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1979.

King P. D., *King Chindasvind and the first territorial law-code of the Visigothic Kingdom*, [w:] Visigothic Spain, wyd. E. James, Oxford 1980, s. 131-158.

Kłoczkowski J., *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.

Konopczyński W, *Liberum veto*, Kraków 1918.

Krause H., *Die liberi der Lex Baiuvariorum*, [w:] *Festschrift für Max Spindler*, wyd. D. Albrecht i in., München 1969, s. 41–73.

Kroeschell K., *Die Sippe in germanischen Recht*, ZRG GA, 77, 1960, s. 1–25.

Kroeschell K., *Die Zentgerichte in Hessen und die fränkische centene*, ZRG GA, 732, 1956.

Kroeschell K., *Zur Entstehung der sächsische Gogerichte*, [w:] *Festschrift für Gottfried Hugelmann*, Aalen 1959, s. 295–313.

Krogmann W., *Die Kultur der alten Germanen*, t. I, Wiesbaden 1978.

Krogmann W., *Entstehungszeit und Eigenart der Lex Frisionum*, „Philologia Fri-sica. Veröffentlichungen der Fryske Akademy", 214, 1962.

Krzemieńska B., Trestik D., *Wirtschaftliche Grundlagen des frühmittelalerli-chen Staates in Mitteleuropa* (Böhmen, Polen, Ungarn im 10.–11. Jh.), „Acta Poloniae Historica", 11, 1979.

Löwe, H., *Entstehungszeit und Quellenwert der Vita Lebuini*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 21, 1965, s. 345–370.

Labuda G., *Wczesnośredniowieczne wiece słowiańskie*, KH, 76, 1969.

Landwehr G., *Die Liten in den altsächsischen Rechtsquellen. Ein Diskussionsbetrag zur Textgeschichte der Lex Saxonum*, [w:] *Studien zu den germanischen Volksrechten. Gedächnitsschrift für Wilhelm Ebel*, „Rechtshistorische Reihe" 1, 1982.

Landwehr G., *Gogericht und Rügegericht*, ZRG GA, 83, 1966.

Lapis B. *Rexutilis. Kryteria oceny władców germańskich we wczesnym średniowieczu*, Poznań 1986.

Last R. M, *Sozialordnung der Sachsen nach den Schriftsquellen*, [w:] *Sachsen und Angelsachsen*, wyd. C. Arens, Hamburg 1978.

Le Goff J., *La vieille Europe et la nôtre*, Paris 1994.

Leciejewicz L., *Słowianie zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław 1989.

Leciejewicz L., *Słowiańszczyzna zachodnia*, Wrocław 1976.

Leontowicz F., Russkaja Prawda i Litowskij Statut, „Kijewskije uniwersitetskije izwiestija", 1965, nr 4.

Levy E., *West Roman Vulgar Law: The Law of Property*, Philadelphia 1951.

Liebeschuetz W, *Cities, taxes and the accomodation of the barbarians: the theories of Durliat and Goffart*, [w:] *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, wyd. W Pohl, Brill-Leiden-New York-Köln 1997.

Liebeschuetz W, *Cititzen status and law in the Roman Empire and the Visigothic Kingdom*, [w:] *Strategies of Distinction. The Constructing of Ethnic Communities*, 300-800, wyd. W. Pohl, H. Reinitz, Brill-Leiden-Boston-Köln 1998.

Lintzel M., *Ausgewählte Schriften*, t. I, *Zur altsächsischen Stammesgeschichte*, Beriln 1961.

Lintzel M., *Die Enstehung der Lex Saxonum*, ZRG GA, 47, 1927, s. 156-164.

Lintzel M., *Die Stände der deutschen Volksrechte, hauptsächlich der Lex Saxonum*, [w:] tenże, *Ausgewählte Schriften*, t. I.

Lintzel M., *Die Tributzahlungen der Sachsen an die Franken zurZeit der Merowinger und König Pippins*, [w:] tenże, *Ausgewählte Schriften*, t. I, s. 74-86.
Lintzel M., *Die Vita Lebuini Antiqua*, [w:] tenże, *Ausgewählte Schriften*, t. I, s. 235-262.
Lintzel M., *Gau, Povinz und Stammesverband in der altsächsischen Vefassung*, [w:] tenże, *Ausgewählte Schriften*, t. I.
Lintzel M., *Karl der Grosse und die Sachsen*, [w:] tenże, *Ausgewählte Schriften*, t. I, s. 115-127.
Lintzel M., *Zur altsächsische Rechtsgeschichte*, [w:] tenże, *Ausgewählte Schriften*, t. I, s. 420-445.
Lubawskij M., *Obłastnoje dielenije i miestnoje uprawlenije ko wriemieni izda-nija pierwogo Litowskogo Statuta*, Moskwa 1893.
Luiselli B., *Storia culturale dei rappori tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992.
Lund A. A., *Zum Germanenbegriff bei Tacitus*, [w:] *Germanenprobleme in heutiger Sicht*, wyd. H. Beck, RGA Ergänzungsband I, Berlin-New York 1986, s. 53-87.
Lund A. A., *Zum Germanenbild der Römer. Eine Einführung in die antike Ethnographie*, Heidelberg 1990, s. 15.
Łowmiański H., *O identyfikacji nazw Geografa bawarskiego*, SŹr., 3, 1958, s. 1-22.
Łowmiański H., *O pochodzeniu Geografa bawarskiego*, „Roczniki Historyczne", 20, 1951-1952, s. 9-55.
Łowmiański H., *Początki Polski*, t. I-VI, Warszawa 1963-1985.
Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979.
Müller-Mertens E., *Der Stellingaaufstand. Seine träger und die Frage der politischen Macht*, „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", 20, 1972, s. 818-842.
Müller-Mertens E., *Karl der Grosse, Ludwig der Fromme un die Freien. Wer waren die liberi homines der Karolingerzeit (742/743-832)? Ein Beitrag zur Sozialgeschichte und Sozialpolitik des Frankenreiches*, Berlin 1963.
Maciszewski J., *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa 1969.
Manitus M., *Zu Adam von Bremen*, „Neues Archiv", 25, 1900.
Matuszewski J., *Słowiański tydzień. Geneza, struktura, nomenklatura*, Łódź 1978.
Matuszewski J. S., *Vicinia id est… Poszukiwania alternatywnej koncepcji staropolskiego opola*, Łódź 1991.
Maurer G. L. von, *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf – und Staats-vefassung und der öffentlichen* Gewalt, Wien 1896.
Maurer G. L. von., *Geschichte der Markenverfassung in Deutschland*, Erlangen 1856.
Maurer K., *Die Enstehungszeit der älteren Frostuthingslög*, München 1875.
Mauss M., *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973.
Mayer T, *Die Ausbildung der Grundlagen des modernen Staates im hohen Mittelalter*, HZ, 159, 1939, s. 457-487.
Mayer T, *Die Enstehung des „modernen" Staates im Mittelalter und die freien Bauern*, ZRG GA 57, 1937, s. 210-288.
Mayer T, *Die Königsfreien und der Staat des frühen Mittelaters*, [w:] *Das Problem der Freiheit in der deutschen und schweizerischen Geschichte*, VuF II, Lindau-Konstanz 1953.
Mayer T, *Staat und Hundertschaft in fränkischer Zeit*, [w:] *tenże*, „Mittelalterliche Studien", Lindau-Konstanz 1959.

Michałowski R., *Świadomość społeczna saskiej grupy rządzącej w X-XI w. Nobilis, dives, pauper – próba analizy semantycznej*, SZr., 19, 1974, s. 13-27.

Modzelewski K., *La stirpe e la legge*, [w:] *Studi sulle società ele culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, t. II, wyd. L. Gatto, P. Supino Martini, Roma 2002.

Modzelewski K., *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Wrocław 1987.

Modzelewski K., *Culte et justice. Lieux d'assemblèe des tribus germaniques et slaves*, „Annales HSS", 1999, nr 3, s. 615-636.

Modzelewski K., *Czy opole istniało?*, PH, 92, 2001, z. 2, s. 161-185.

Modzelewski K., *Europa romana, Europa feudale, Europa barbara*, „Bullettino dell'ISIME", 100, 1995-1996.

Modzelewski K., *Liber homo sub tutela nobilis*, [w:] *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane S. Trawkowskiemu*, Warszawa 2000.

Modzelewski K., *Ludzie bez prawa. Niewolna kondycja w Polsce na tle wczesnośredniowiecznych zwyczajów germańskich i wschodniosłowiańskich*, „Społeczeństwo Polski średniowiecznej", 5, Warszawa 1992, s. 73-93.

Modzelewski K., *Między prawem książęcym a władztwem gruntowym, II. Instytucja kasztelanii majątkowych Kościoła w Polsce XII-XIII* w., PH, 71, 1980, z. 3.

Modzelewski K., *Omni secunda feria. Księżycowe roki i nieporozumienia wokół Helmolda*, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, t. I, wyd. Z. Kurnatowska, Wrocław 1996.

Modzelewski K., *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego (X-XIII w.)*, wyd. 2, Poznań 2000.

Modzelewski K., *Organizacja opolna w Polsce piastowskiej*, PH, 77, 1986, z. 2.

Modzelewski K., *Społeczeństwo i gospodarka*, [w:] „Italia" (Zarys kultury Europy wczesnośredniowiecznej, t. 10), Wrocław 1980.

Modzelewski K., *Wielki krewniak, wielki wojownik, wielki sąsiad. Król w oczach współplemieńców*, [w:] *Monarchie w średniowieczu – władza nad ludźmi, władza nad terytorium*, Warszawa-Kraków 2002, s. 47-71.

Molitor E., *Zur Entwicklung der Munt*, ZRG GA, 64, 1944.

Much R., *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg 1937.

Murray A. C., *Germanic Kinship Structure. Studies in Law and Society in Antiquity and the Early Middle Ages*, Toronto-Ontario 1983.

Nehlsen H., *Der Grabfrevel in den germanischen Rechtsaufzeichnungen*, [w:] *Zum Grabfrevel in vor – und frühgeschichtlicher Zeit*, wyd. H. Jankuhn, H. Nehlsen, H. Roth, Göttingen 1978.

Nehlsen H., *Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichnungen*, Bd. I: *Ostgoten, Westgoten, Franken, Langobarden*, Göttingen 1972.

Nehlsen H., *Zur Aktualität und Effeltivität germanischer Rechtsaufzeichnungen*, [w:] „Recht und Schrift im Mittelalter", VuF, 23, Sigmaringen 1977.

Nieusychin A. I., *Wozniknowienije zawisimigo krest'janstwa wzapadnoj Ewropie VI-VIII wiekow*, Moskwa 1956.

Norden E., *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig-Berlin 1920.

Oexle, O. G., *Sozialgeschichte – Begrifsgeschichte – Wissenschaftsgeschichte. Anmerkungen zum Werk Otto Brunners*, „Vierteljahrschrift f. Sozial – und Wirtschaftsgeschichte", 71, 1984, s. 305-341.

Olberg G. von, *Die Bezeichnungen für soziale Stände, Schichten und Gruppen in den Leges Barbvarorum*, Berlin-New York 1991.

Olberg G. von, *Freie, Nachbarn, Gefolgsleute. Volkssprächige Bezeichnungen aus dem Sozialen Bereich in den frühmittelalterlichen Leges*, Frankfurt/M.-Bern-New York 1983.

Otto E. F., *Adel und Freiheit in deutschen Staat des frühen Mittelalter. Studien über nobiles und ministeriales*, Berlin 1937.

Philippi F., *Die Umwandlung der Verhältnisse Sachsens durch die fränkische Eroberung*, HZ, 129, 1924, s. 189-232.

Philippi F., *Sachsenspiegel und Sachsenrecht*, MIÖG, 29, 1908.

Philippi F., *Zur Gerichtsverfassung Sachsens im Hochen Mittelalters*, MIÖG 35, 1914.

Philpotts B., *Kindred and Clan in the Middle Ages and after. A study in the sociology of the Teutonic races*, Cambridge 1913.

Picard E., *Germanisches Sakralkönigtum? Quellenkritische Studien zur Germania des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung*, Heidelberg 1991.

Pieniądz-Skrzypczak A., *Konkubinat i pozycja społeczna filiorum naturalium w społeczeństwie longobardzkiej Italii VII i VIII w*., PH, 91, 2000, z. 3, s. 341-365.

Podwińska Z., *Technika uprawy roli wPolsce średniowiecznej*, Wrocław 1962.

Podwińska Z., *Zmiany form osadnictwa wiejskiego na ziemiach polskich we wcześniejszym średniowieczu. Źreb, wieś, opole*, Wrocław 1971.

Pohl W, *Die Germanen*, München 2000.

Pohl W., *Le origini etniche deU'Europa. Barban e Romani tra anitichità e medioevo*, Roma 2000.

Poppe A., *Fundacja biskupstwa smoleńskiego*, PH, 57, 1966, z. 4, s. 538-555.

Poppe A., *Potok i grabież*, SSS, t. IV Wrocław 1970, szp. 250-252.

Rösener W, *Bauern im Mittelalter*, München 1985.

Rechfeldt B., *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts – und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsgebräuche*, Berlin 1942.

Reuter O. S., *Zur Bedeutungsgeschichte des hundradin Altwestnordischen*, „Archiv für nordische Filologie", 49, 1933, s. 36-67.

Rosik S., *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII w. (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold*), Wrocław 2000.

Russocki S., *Le limes carolingien – confin des systhemes du pouvoir et de la domination*, „Quaestiones Medii Aevi", 3, 1986.

Sücs J. *Les trois Europes*, Paris 1985.

Schützeichel R., *Das westfränkische Problem*, „Wege der Forschung", 49, 1973, s. 619 n.

Schlesinger W, *Über germanisches Heerkönigtum*, [w:] tenże, *Beiträge*, t. I, s. 53-87.

Schlesinger *W., Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, t. I-II, Göttingen 1963.

Schlesinger W, *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte*, HZ, 176, 1953, s. 225-275.

Schlesinger W, *Randbemerkungen zu drei Aufsätzen über Sippe, Gefolgschaft und Treue*, [w:] tenże, *„Beiträge"*, t. I, s. 286-334.

Schlesinger W., *West und Ost in der deutschen Verfassungsgeschichte*, [w:] tenże, *Beiträge*, t. II, s. 233-253

Schlesinger W., *Zur Gerichtsverfassung des Markengebietes östlich der Saale im Zeitalter der deutschen Ostsiedlung, Jahrbuch für die Geschichte des Mittel – und Ostdeutschlands*, 2, 1953.
Schmeken E., *Die sächsische Gogerichtsbarkeit im Raum zwischen Rhein und Weser*, Münster 1961.
Schmidt-Wiegand R., *Das fränkische Wortgut der Lex Salica als Gegenstand der Rechtssprachgeographie*, ZRG GA, 84, 1967.
Schmidt-Wiegand R., *Die Malbergische Glossen der Lex Salica als Denkmal des Westfränkischen*, „Rheinsche Vierteljahrblätter", 33, 1969.
Schmidt-Wiegand R., *Die Malbergische Glossen, eine frühe Überlieferung germanischer Rechtssprache*, [w:] *„Germanische Rest – und Trümmersprachen", wyd. H. Beck (= RGA, Ergänzungsband 3*), Berlin-New York 1989, s. 157-174.
Schmidt-Wiegand R., *Fränkisch druht und druhtin. Zur historische Thermino-logie im Bereich der Sozialgeschichte*, [w:] *Historische Forschungen für Walter Schlesinger*, wyd. H. Beumann, Köln-Wien 1974.
Schmidt-Wiegand R., *Marca. Zu den Begriffen „Mark" und „Gemarkung" in den Leges Barbarorum* [w:] *Untersuchungen zur eisenzeitliche und frühmittelaterli-chen Flur*, wyd. H. Beck, D. Denecke, H. Jankuhn, Göttingen 1979.
Schmidt-Wiegand R., *Spuren paganer Religiosität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen*, [w:] *Germanisch Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, wyd. H. Beck, D. Ellmers, K. Schier (= RGA, Ergänzungsband 5), Berlin-New York 1992, s. 575-587.
Schmidt-Wiegand R., *Wargus. Eine Bezeichnung für den Unrechtstäter in ihrem wortgeschichtlischen Zusammenhang*, [w:] *Zum Grabfrevel in vor – und frühgeschichtliche Zeit*, wyd. H. Jankuhn, H. Nehlsen, H. Roth, Göttingen 1978.
Schmidt-Wiegand R., *Zur Geschichte der malbergischen Glossen*, ZRG GA, 74, 1957.
Schmitt J.-C., *Les „superstitions"*, [w:] *Histoire de la France réligieuse*, t. I, red. J. Le Goff, Paris 1988, s. 437-551.
Schmitt J.-C., *Religione, folklore e societa neU'Occidente medievale*, Bari 1988.
Schmitt J., *Untersuchungen zu den liberi homines der Karolingerzeit*, Frankfurt-Bern 1977.
Schneider F., *Die Entstehung von Burgund Landgemeinde in Italien*, Berlin 1924.
Schneider F., *Staatliche Siedlung im frühen Mittelalter*, [w:] *Aus Sozial – und Wirtschaftsgeschichte. Gedächnitsschrift für Georg von Below*, 1928, s. 16-45.
Schott C., *Der Stand der Leges-Vorschung*, „Frühmittelaterliche Studien", 13, 1979.
Schott C., *Freigelassene und Minderfreie in den alemannischen RechstqaeHen*, [w:] tenże, *Beiträge zum frühalemannischen Recht*, Freiburg 1978.
Schott C., *Freiheit und libertas. Zur Genese einer Begrifs*, ZRG GA, 104, 1987, s. 85-100.
Schröder R., *Der altsächsische Volksadel un die grundherrliche Theorie*, ZRG GA, 24, 1903.
Schulze H. K., *Die frühmittelalterlichen Stammesrechte als Quellen für die Sozialgeschichte des Frankenreiches*, „Waseda Hogaku (The Waseda Law Rewiew)", 58, 1983, nr 2 (publikacja w języku japońskim).
Schulze H. K., *Die Grafschaftsverfassung der Karolingerzeit in den Gebieten östlich des Rheins*, Berlin 1973.
Schulze H. K., *Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter*, wyd. trzecie, t. I, Stuttgart-Berlin-Köln 1995.
Schulze H. K., *Reicharistokratie, Stammesadel und fränkische Freiheit*, HZ, 227, nr 2, 1978.

Schulze H. K., *Rodungsfreiheit und Königsfreiheit. Zur Genesis und Kritik der neuerer Verfassungsgeschichtliche Theorien*, HZ, 219, 1974.
Schwerin C. von, *Die altgermanische Hundertschaft*, Breslau 1907.
See K. von, *Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Antwort an Otto Höfler*, Darmstadt 1972.
See K. von, *Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deustchen*, Heidelberg 1994.
Siems H., *Studien zur Lex Frisionum*, Ebelsbach am Main 1980.
Siergiejewicz W. I., *Lekcii i issledowanija po drewniej istorii russkogo prawa*, Sankt Peterburg 1894.
Simoni F., *I testi catechistico-omiletici del primo medioevo negli stud storico-religiosi ed antropologici europei tra XIX e XX secolo: l'esempio del „De correctione rusticorum" di Martino di Braga*, „Bullettino dell'ISIME", 92, 1990, s. 53-99.
Słupecki L. P., *Problem słowiańskich świątyń*, „Slavia Antiqua", 35, 1994, s. 47-64.
Słupecki L. P., *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa 1998.
Spevéc F.J., *Pravo bliže rodbine glede odsvoja nekretnine po starogermanskom i staroslovanskom pravu*, Zagreb 1892.
Springer M., *Was Lebuins Lebensbeschreibung über die Verfassung Sachsens wirklich sagt, oder warum man sich mit einzelnen Wörtern beschäftigen muss*, „Westfälische Zeitschrift", 148, 1998, s. 241-249.
Sprogis I., *Predisłowije*, [w:] „Akty Wilenskoj Archeograficzeskoj Kommisii", t. VI, Wilno 1876.
Stüve C., *Untersuchungen über die Gogerichte in Westfalen und Niedersachsen*, Jena 1870.
Steinbach F., *Hundertschar, Centena und Zentgericht*, „Rheinische Vierteljahrsblätter", 14, 1949.
Stok F., *La Germania di Rudolf di Fulda*, „Rivista di cultura classica e medieva-le", 35, 1993, nr 1.
Strohecker K. F., *Der senatorische Adel im spätantkien Galien*, Tübingen 1948.
Tabacco G., *Dai possessori dell'eta carolingia agli esecitali dell' eta longobarda*, „Studi Medievali", 10/1, 1970, s. 222-268.
Tabacco G., *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1971.
Tabacco G., *I liberi del re nell'Italia carolingia e postcarolingia*, Spoleto 1966.
Tichomirow M. N., *Posobije dla izuczenija Russkoj Prawdy*, Moskwa 1953.
Tymieniecki K., *Społeczeństwo Słowian lechickich. Ród i plemią*, Lwów 1928.
Tymowski M., *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław 1999.
Unruh G. Ch. von, *Wargus. Friedlosigkeit und magisch-kultische Vorstellungen bei den Germanen*, ZRG GA, 74, 1957, s. 1-40.
Vanecek V, *Dejiny Statua práva v Ceskoslovensku*, Praha 1961.
Veyne P., *La famme et l'amour sous le Haut-Empire romain*, „Annales ESC", 33, 1978, s. 35-63.
Vinogradoff P., *Wergeld und Stand*, ZRG GA, 23, 1902.
Vordemfelde H., *Die germanische Religion in der deutschen Volksrechten*, Giessen 1923.
Vries J. de, *Altgermanische Religionsgeschichte*, t. I-II, Berlin 1956.
Vries J. de, *Das Königtum bei den Germanen*, „Saeculum", 7, 1956, s. 289-309.
Waas A., *Die alte deustche Freiheit*, München-Berlin 1939.
Wachowski K., *Słowiańszczyzna Zachodnia*, wyd. 2, Poznań 2000.
Waitz G., *Deutsche Verfassungsgeschichte*, t. I-VIII, Kiel 1880-1882 (I wyd. 1844-1878).
Wallace-Hadrill J. M., *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford 1971.

Weitzel J., *Dinggenossenschaft und Recht. Untersuchungen zum Rechtsverständnis im fränkisch-deutschen Mittelalter*, Köln-Wien 1985.

Wenskus R., *Bemerkungen zur Thunginus der Lex Salica*, [w:] tenże, *Ausgewählte Aufsätze zum frühes und preussisches Mittelalter*, Göttingen 1986, s. 65-84.

Wenskus R., *Probleme der germanisch-deutschen Verfassungs – und Sozialgeschichte im Lichte der Ethnosoziologie*, [w:] *Historische Forschungen für Walter Schlesinger*, wyd. H. Beumann, Köln 1974.

Wenskus R., *Sachsen – Angelsachsen – Thüringer*, [w:] *Entstehung und Verfassung des Sachsenstammes*, wyd. *W*. Lammers, Wege der Forschung 50, Darmstadt 1967.

Wenskus R., *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln-Wien 1977.

Werner K. F., *La conquête franque de la Gaule. Itinéraires historiographiques d'une erreur*, „Bibiotheque de l'École des Chartes", 154, 1997, s. 7-45.

Wernli F., *Die Gemeinfreien des Frühmittelalters (Studien zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte*, H. 2), Affoltern 1960.

Wernli F., *Die mittelalterliche Bauernfreiheit*, Mettemenstetten 1959.

Wernli F., *Zur Frage der Markgenossenschaften*, Zürich 1961.

Wickham C., *La chute de Rome n'aura pas lieu*, „Le Moyen Age", 99, 1993, nr 1, s. 107-126.

Wickham C., *The Other Transition: from ancient World to Feudalism*, „Past and Present", 103, 1984, s. 3-36.

Wienecke E., *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig 1940.

Wiesiełowskij S. B., *Feodalnoje zemlewładienije w siewiero-wostocznoj Rusi*, t. I, Moskwa 1947.

Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.

Wolfram H., *Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin 1999.

Wolfram H., *Die Goten von den Anfängen bis zum Mitte des 6. Jahrhunderts*, wyd. 3, München 1990.

Wolfram H., *Typen der Ethnogenese. Ein Versuch*, [w:] *Die Franken und Alemannen bis zur Schlacht bei Zülpich (496-497*), wyd. D. Geuenich, Berlin-New York 1998.

Wood I., *The Merovingian Kingdoms 450-751*, London-New York 1994.

Wopfner H., *Beiträge zur Geschichte der älteren Markgenossenschaft*, MIÖG, 33, 1912, s. 553-606 i 34, 1913, s. 1-41.

Wormald *P., Lex scripta and Verbum Regis. Legislation and Germanic Kingship from Euric to Knut*, [w:] *Early Medieval Kingships*, wyd. P. H. Sawyer i in., Leeds 1977, s. 125-138.

Zernack K., *Die burgstädtische Volksversammlungen bei den Ost – und Westslawen. Studien zur verfassungsgeschichtlichen Bedeutung des Vece*, Wiesbaden 1967.

Zimin A. A., *Prawda Russkaja*, Moskwa 1999.